А. И. Титаренко

АНТИ ИДЕИ

Опыт
социально-этического
анализа

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

Буржуазное общественное развитие происходило «...заставляя как отдельных людей, так и целые народы идти тяжким путем крови и грязи, нищеты и унижений...»

(К. Маркс)

Жизни годы
Прошли не недаром, ясен предо мной
Конечный вывод мудрости земной:
Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день за них идет на бой!

(Гете)

Титаренко А. И.

АНТИИДЕИ

Опыт
социально-этического
анализа

Издание второе,
дополненное

Москва
Издательство
политической
литературы
1984

87.3в02
Т45

Т $\frac{0302030900-098}{079(02)-84}$ 134—84

СОДЕРЖАНИЕ

Посвящаю
видному советскому философу
Алексею Сергеевичу БОГОМОЛОВУ

Введение

Антиидеи... Разве не вызывает это слово ощущения некоторой неопределенности, смысловой недосказанности? Что имеется в виду, когда употребляется этот термин и тем более когда им названа целая книга? Что это — публицистический оборот? Образная метафора? Мировоззренческая оценка? Научное понятие? Отчасти и то, и другое, и третье...

Антиидеи — понятие, удачно сочетающее в себе философско-этическое содержание с моральной оценкой и метафорической образностью. Понятием-сфинксом оно выглядит только при первом, поверхностном впечатлении. Хотя это и не научно-строгая категория, она достаточно выпукло обозначает определенную сферу негативных идейно-нравственных феноменов, будучи — что особенно важно — критически заострена против них в нормативно-ценностном отношении. Антиидеи — это комплекс реакционных идей-

но-нравственных образований, которые прямо, открыто и воинственно противостоят поступательному духовному развитию в истории. Они — антипод духовного прогресса, они мрачная альтернатива гуманному смыслу как движения всей истории, так и предназначения, судьбы, самоценности жизни отдельного человека. Они непосредственно, в виде философско-этических концепций и убеждений, выражают враждебное, цинично-презрительное отношение к человеку, его социально-нравственной деятельности, к моральным идеалам, к самому ходу развития и будущности общества. Основное содержание антиидей — это, следовательно, воинственный и откровенный *антигуманизм,* логическим и конечным завершением которого является озлобленное человеконенавистничество. Причем антигуманизм, приобретший форму скептических, циничных идей и выступающий не только как идеологическая противоположность прогрессивным системам мировоззрения, но и как сознательный, морально-практический личный *выбор отрицательных ориентиров* жизни и культуры.

Антиидеи — «последняя граница» буржуазного мировоззрения, обрывающаяся в пропасть откровенного человеконенавистничества. Весь злобный яд презрения и недоверия к человеку, весь мрачный, трагический опыт нравственных падений, все сгустки жестокостей и предательств, накопленные историей антагонистических обществ,— все это концентрируется в антиидеях. С их помощью хотят отравить сами источники нравственной жизни людей, разрушить их коллективизм и

классовую солидарность, направить моральные искания личности в темные тупики отчужденности, холодного эгоистического расчета, недоверчивости и враждебности в межличностных связях и отношениях.

Аргументированное социально-политическое и нравственное разоблачение враждебных марксистскому мировоззрению антиидей, пресечение их ядовитого воздействия на духовный мир современного человека, активная, наступательная идеологическая борьба с ними жгуче необходимы. «Идет борьба за умы и сердца миллиардов людей на планете,— подчеркивалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС.— И будущее человечества зависит в немалой степени от исхода этой идеологической борьбы»[1].

Антиидеи — это не просто реакционные, консервативные философско-этические концепции, те или иные философские направления и школы. Это целостные философско-этические, нравственно-психологические образования, имеющие относительно самостоятельное *значение и существование*. Они циркулируют в общественном сознании, не только легко пересекая границы различных реакционных философских школ, приобретая обличье разномастных пессимистических учений, но и опускаясь из сферы абстракции в область обыденного житейского рассудка. Здесь антиидеи мировоззренчески обосновывают и нравственно реабилитируют сознательный выбор зла как линию поведения индивида. Они по-

---

[1] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 года, с. 7.

лучают широкое распространение в периоды идеологической подготовки и разворота реакционных исторических движений — тогда они лихорадят значительные массы людей, попавших в их идеологический плен. Они могут циркулировать и подспудно, не выставляя себя напоказ перед общественным мнением, разрушая духовно-нравственное здоровье лишь отдельных лиц, а не масс и сохраняясь в общественном сознании как притаившиеся внутри вирусы опасной болезни. Но в том и другом случае они представляют собой *логическую альтернативу гуманизма*. Это может быть, например, представление о вечности, справедливости и полезности социального неравенства. Антиидея, с помощью которой правящие классы идеологически оправдывают угнетение других классов, утверждают свою «аристократическую избранность», обосновывают порабощение одних, якобы «низших», народов и рас другими — «высшими». Это же представление может играть роль «идеологического компаса» в жизни индивида, сознательно восхотевшего стать «высшим», пожелавшего выйти «победителем» из той житейской борьбы, где каждый человек человеку волк, где власть и жестокая сила обеспечивают их обладателям «превосходство» над обделенными ею. Это может быть жестоко-циничная мысль о том, что счастье одного человека всегда строится на несчастьях других людей и что, следовательно, антигуманизм в отношении к другим людям есть единственно последовательный способ личного самоутверждения. А отсюда недалеко и до этики «абсолютного эгоизма», с его

человеконенавистнической формулой «я против всех них». Антиидеи принимают и псевдогуманистическое обличье, оправдывая, например, безыдейность, мировоззренческую бесхребетность ссылками на мнимую несовместимость идейности с добротой, утверждением о тождественности всякой идейной убежденности с моральным фанатизмом. Завуалированные подобным образом, антиидеи проникают даже в относительно прогрессивные, немарксистские идейные течения, вызывая в них болезненные противоречия и дезориентируя их. Ядовитое жало антигуманизма скрывается и в общих скептических представлениях о непреодолимости одиночества человека, о невозможности взаимопонимания людей, о неизбежности их нравственно-психологического отчуждения и самоотчуждения и т. д. Таким образом, диапазон той мировоззренческой мимикрии, с помощью которой антиидеи проникают в различные сферы общественного сознания, весьма широк.

Антиидеи имеют непосредственную связь с современной социально-политической борьбой, с функционированием общественного мнения. Особую роль они играют в столкновении противоположных моральных ценностей и жизненных позиций, где с их помощью пытаются оправдать антигуманистический выбор в поведении людей. Не вызывает сомнений *антикоммунистическая направленность* этих реакционных идеологических феноменов. Ныне коммунистическое мировоззрение наиболее последовательно и полнокровно воплощает в себе гуманизм, тот са-

мый гуманизм, который Маркс, в отличие от его лжеформ, называл реальным гуманизмом. Именно марксистско-ленинская теория освещает реальные пути развития и воплощения подлинного гуманизма в истории, революционизируя социально-историческую практику современного человечества. Вот почему антиидеи с их реакционно-циничным, пессимистическим содержанием в нашу эпоху противостоят прежде всего именно коммунизму. Более того, они постоянно используются для непримиримой идейной борьбы с марксизмом-ленинизмом. Недаром среди современных антиидей немало таких, которые в основном направлены непосредственно против коммунистического мировоззрения. Это и положение о том, что в марксизме-ленинизме присутствует циничная формула поведения «цель оправдывает любые средства». И мысль о том, что коммунистический идеал якобы имеет жертвенный характер, предусматривает принесение «настоящего» в жертву «будущему». И злобное утверждение, что моральная убежденность коммунистов сродни фанатизму, что коммунистический коллективизм, будучи не в состоянии преодолеть одиночество, на которое обречен человек, подавляет его как индивидуальность и т. п.

Критика антиидей может быть до конца эффективной только в том случае, если она не ограничивается рамками чисто теоретического, философско-этического рассмотрения. Откровенно антигуманистические идеи неоднократно разоблачались при разборе различных реакционных философских школ, учений и концепций. Но продолжая существовать в

сфере обыденного массового сознания, циркулируя в нем в виде влобно-циничных предубеждений, предрассудков и т. д., они требовали своего разоблачения в самой этой сфере. То есть для полного разгрома антиидей нужна и критика *нравственно-психологическая*, необходимо развенчание их как *ценностей* жизни, как нормативных *ориентиров*, принципов практического поведения человека. Ставя себе эту задачу, мы понимали всю ее сложность и методологическую трудноосуществимость, те опасности, особенно опасность назидательного морализаторства, которые подстерегают всякого, кто пытается ее разрешить. Но и игнорировать эту задачу было бы неправильно: без нее разоблачение антиидей было бы незавершенным в одном из основных своих аспектов.

В переломные эпохи, когда старые социальные формы бытия человека теряют свое былое историческое оправдание, а привычные пути жизнедеятельности целых поколений обессмысливаются, вйдение иного смысла жизни неизбежно приобретает значение нравственно-психологического переустройства внутреннего мира человека — переустройства, которое сопровождается страстными *нравственными исканиями*, критическим пересмотром существующей системы ценностей. На этом болезненно жгучем процессе переосмысления ценностей могут взрастать и антиидеи как тупиковые (антигуманные) решения насущных жизненных проблем. Нравственный скептицизм, пессимистические и нигилистические умонастроения служат в этом случае питательной почвой для развития ан-

тиидей. Изучение нравственно-психологического мира современных людей дает возможность заглянуть в душу поколений, с ее радостями, надеждами, печалями, услышать ее нравственную исповедь. Когда мы проникаем в тайные глубины нравственно-психологической жизни людей, это позволяет не только понять нравственные альтернативы, коллизии их сегодняшнего поведения и выбора, но и в новом свете, как бы изнутри, увидеть как светлые, так и темные возможности их будущего нравственного развития. Иначе говоря, позволяет ухватиться за ариаднину нить сокровенно-личностных нравственных исканий, в которых рост гуманистического начала выглядит не абстрактно, не диалектически — без противоречий, зигзагов, скачков,— а в живом противоборстве со злом и его соблазнительным самооправданием. Без этого нравственно-психологического аспекта развитие и торжество передовых мировоззренческих идей выглядело бы упрощенно, сухо, скучно, безжизненно. Особенно верно это для нашего времени, когда происходит переход от капитализма к социализму. Моральное состояние человека, его душевная стихия значительно изменились, и темп, ритм этого перманентного изменения пока не уменьшается, а нарастает. Моральная психология личности начала века, отраженная в искусстве и нравах того времени, уже не соответствует внутридушевному состоянию современного человека, прошедшего сложный и трудный путь развития. Появились новые стимулы и силы, в том числе нравственного, гуманного значения, которые постепенно вызрели в глубинных сло-

ях духовного мира личности. Их проявление происходило неравномерно, противоречиво. Антиидеи и являются теми ловушками сознательного антигуманизма, теми цинично-эгоистическими лжевыходами из конфликтных ситуаций, которые подстерегали человека в его нравственных исканиях и потрясениях. Вот почему, чтобы понимать историческую поступь общественной жизни не только научно-беспристрастно, но и гуманно, необходимо иметь в поле своего зрения нравственно-психологические особенности поведения людей, противоречивость и разнообразие их устремлений, интересов, надежд, идеалов — короче, учитывать их *моральное самочувствие*. Без этого оценка их духовно-нравственного развития остается неполной, упрощенной, поверхностной. И не только нравственно-психологическое отставание в совершенствовании личности, но и ее отклоняющиеся, неправильные в моральном отношении пути развития прямо тормозят общественный прогресс в целом. Если это верно даже по отношению к людям социалистического общества, строящего коммунизм, то насколько это верно по отношению к людям, живущим в условиях империалистической системы, где антигуманизм и оправдывающие его антиидеи постоянно воспроизводятся, навеиваются частнособственническими отношениями и соответствующим им образом жизни.

Сам факт существования и распространения антиидей, конечно, явление исторически и нравственно весьма поучительное. Через антиидеи прямо и откровенно, без увертон и недомолвок, открываются мрачные бездны зла,

угрожающие духовному здоровью человека, перспективы разнообразных нравственных падений, сознательного выбора аморализма, жестокости и эгоизма. Антиидеи, раскрывая антигуманистические пути жизни, не предостерегают от них, а, напротив, оправдывают их, *соблазняют* человека аморальным своеволием. И этого не следует забывать никогда. Критика антиидей — это и предостережение против того морально-психологического дурмана, которым они окружены, предостережение, основанное на трагическом социально-нравственном опыте человечества, пережившего коричневую чуму фашизма.

Иногда нравы развиваются быстрее, чем отражающие их этические идеи, иногда идеи эволюционируют быстрее, чем нравы. Антиидеи нередко возникают как *предвосхищение* наступления реакционных социально-классовых сил, как мрачное предчувствие смены самого течения нравственной жизни. Антигуманизм, прикрывающийся маской новизны и радикализма, пытается выдать деградацию в нравах, воинственный аморализм за нечто якобы раскововывающее человека, ведущее его к индивидуальной свободе и независимости. Нравственные искания обычно связаны с испытанием прочности и стойкости моральных качеств личности, познанием на опыте добра и зла. Духовный мир человека — полигон этих испытаний. Идеи, выражающие положительные нравственные ценности жизни и культуры, и их антиподы не существуют как рядом положенные, застывшие категории. Они имеют классово противоположный смысл. Эти идеи развиваются через столкновения,

непримиримые противоречия, борьбу. И здесь стимулы внутридуховной жизни человека невидимыми нитями связаны с общеисторическими тенденциями развития, с тем будущим, которое во многом зависит от его настоящих усилий.

Наше быстротекущее, взрывчатое событиями время, как никогда ранее, показывает значение для ускорения социального прогресса человечества мироощущения единства, братства, гуманизма, которое присуще массам простых людей, и оно же постоянно напоминает о том, какие сложные препятствия необходимо преодолевать, чтобы умножать классовую солидарность трудящихся, каких опасно-соблазнительных мировоззренческих ловушек надо избегать. Никогда еще нравственные силы масс и каждого отдельного человека не были до такой степени напряжены, как сейчас. И никогда еще лучшие нравственные качества личности — благородство, доброта, преданность, стойкость, совестливость, честность, ответственность — не подвергались такой угрозе, как теперь.

В антиидеях аккумулирован значительный негативный мыслительный материал, который привлекает защитников современного империализма своей воинственно антигуманистической, антидемократической, антисоциалистической направленностью. Антиидеи, как цельные мировоззренческие образования, в извращенном виде угадывают основные проблемы и коллизии того трагического распада, который переживает буржуазное сознание, нравственно апеллируют к затаенным инстинктам надломленного частнособствен-

ническим течением жизни человека, развивая в нем эгоистически-злобный, антигуманный активизм, извращая и дезориентируя его нравственное самосознание. Паразитируя на отклонениях, на реальных противоречиях и трудностях, охвативших нравственное сознание, на сложных проблемах морального самочувствия человека в современном мире, антиидеи дают нам пример воинственной буржуазной партийности, мировоззренческой последовательности того антигуманистического наступления, которое ныне развернуто против самих моральных устоев жизни человека. Столкновение идей и антиидей ясно, мировоззренчески открыто и непримиримо доказывает еще раз верность ленинского вывода о том, что «новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад»[1].

В настоящей работе нам хотелось рассмотреть антиидеи в их наиболее законченном, откровенном виде, не затуманенном перипетиями идеологической мимикрии. Логическая последовательность антиидей, взятых в их «чистом» мировоззренческом выражении, позволяет построить их критический анализ так, чтобы прямо столкнуть с ними идеи гуманизма. В этом случае обнажаются такие глубины *идейной противоположности* в современном общественном сознании, такие органические его несовместимости, которые иными способами обнаруживаются не столь недвусмысленно и ярко. Картина столкновения, *борьбы прогрессивных идей и антиидей* позволяет с предельной четкостью, мировоз-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 380.

зренческой контрастностью вскрыть социально-нравственный смысл той внутренней альтернативы ценностей, которая определяется духовным климатом нашей эпохи. Подобный уровень анализа представляется нам имеющим право на существование; этот авторский подход объяснит читателю, почему в книге нет специального, завершенно-академического рассмотрения тех или иных реакционных философских направлений, школ, концепций. Автор и не ставил себе такой задачи. Тем более автор не претендует на разбор всех мировоззренческих явлений, которые можно было бы обозначить термином «антиидеи». Это задача, трудноразрешимая в рамках одной работы. Именно поэтому нам хотелось обратить внимание прежде всего лишь на некоторые наиболее острые и вместе с тем малоразработанные проблемы, возникающие в современном противоборстве идей и антиидей.

Глава первая

Потеря перспективы: безысходность одиночества и нравственное отчуждение

> ...Действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений...
>
> *К. Маркс*

> ...Ничего нет в мире драгоценнее уз, соединяющих человека с человеком.
>
> *Антуан де Сент-Экзюпери*

> ...Самое главное — развивать... внутренние силы, благодаря которым человек не может не делать добра, т. е. учить *сопереживать.*
>
> *В. А. Сухомлинский*

Одиночество... Нет, пожалуй, проблемы, более мучительной для нравственно-психологического мировосприятия человека, чем эта. Отринутость от «всех других», заброшенность в равнодушном, чужом мире, отсутствие близкой, родной души — «своего другого», холод непонимания, обессмысливание личного существования, напрасность порывов, надежд и т. д. — все эти атрибуты одиночества достаточно ярко изображены в мировой художественной литературе, психологии, этике, философии, социологии. Проблема одиночества давно выступает в западной культуре как нравственно-психологическая проблема № 1. Мир капитализма — мир прогнивших частнособственнических отношений, взаимной вражды и цинично-утилитарного использования «другого», холодных бюрократически-корпоративных регламентаций, монотон-

ного течения будней угнетаемого большинства, разнобоя провозглашаемых ценностей, равнодушной неискренности и морального лицемерия, наркотически-усыпительных средств «массовой культуры» и развлечений, всевозможных (идеологических и психологических, открытых и скрытых, обдуманных и стихийных) методов разъединения личностей, предупреждения подлинной коллективности в народной среде. Не удивительно поэтому, что в этом мире вопрос об одиночестве превратился в предельно болезненный для социально-нравственного самочувствия человека. Более того, проблема одиночества получила небывалый по значению *философско-этический статус:* в ней увидели один из вечных, роковых источников не только трагической безнадежности существования человека, но и хода *всей истории.*

1. Философско-этический смысл, признаки одиночества и проблема alter ego

Одиночество — явление прежде всего *социально-историческое.* Именно это решающее обстоятельство и затушевывают все те западные мыслители, которые превращают его в недетерминированный, неустранимый «фатум» трагического человеческого бытия.

Социально-историческая причинноoбусловленность одиночества является решающей, определяя в конечном счете и его психологические, нравственные, идеологические воплощения. Конечно, собственно психологический феномен одиночества имеет свою *относительную* самостоятельность, свою внутреннюю ло-

гику и обусловленность; но все дело в том, что сама эта логика и обусловленность складываются, вызревают исторически, под влиянием определенных общественных отношений, вызывающих качественно своеобразные виды одиночества. Одиночество не узкокамерная, чисто *психологическая* или чисто *моральная* проблема. Она имеет сложный, комплексный характер: философский, социологический, этический, психологический, историко-культурный и т. п. Материалистическое понимание истории, будучи методологическим ключом к самым сложным «шифрам» нравственно-психологической жизни людей, позволяет раскрыть и современную «тайну» одиночества, ее смысл, увидеть реальные пути преодоления этой мучительной коллизии.

Можно смело утверждать, что у одиночества есть свои особые — *психологические, нравственные* и, если хотите, *«гносеологические» — корни.* Собственно, именно это обстоятельство усиленно используется всеми теми, кто пытается придать одиночеству философский смысл рокового, всеобщего условия существования человека. Однако нужно всегда помнить, что эти, относительно самостоятельные «корни» питаются соком той социально-классовой почвы, в которой они вырастают и которая в общем и целом определяет сам смысл того, что люди воспринимают как нестерпимое одиночество. Эту сторону дела следует учитывать сполна, без нее невозможно действительно серьезное критическое разоблачение мрачной антиидеи: о безысходности морального одиночества, его

трагической, роковой *одинаковости* для судеб всех людей на земле, независимо от тех общественных условий, в которых они живут или жили.

«Виды» одиночества, возникавшие в исторически разнотипных общественных укладах, никогда не были тождественны по содержанию. Поэтому выводить пессимистическую идею о безысходности одиночества для всеисторических судеб человека из одного лишь факта наличия феноменов одиночества в самые различные периоды — от древности до наших дней — значит сбиваться на путь поверхностного, спекулятивного обобщения, не понимать качественно-своеобразного содержания разных состояний одиночества и, что самое главное, *игнорировать все противоположные факты и тенденции в истории*, которые воочию говорят о преодолении разобщенности людей, о росте коллективной солидарности и гуманизма. Это значит заранее обрекать себя на непонимание того кардинального обстоятельства, что социалистическое общество, в котором утвердилась общественная собственность, порождающая отношения товарищества и взаимопомощи между людьми, уничтожена эксплуатация человека человеком, создает реальные предпосылки *преодоления* одиночества в основных его параметрах: социально-классовых, нравственно-психологических и т. п. Здесь одиночество имеет уже иной смысл, чем в прошлом. Развитой социализм создает самые благоприятные условия для торжества подлинно братских, коллективистских взаимоотношений людей в обществе. В условиях социализма

человек впервые получает такие эффективные средства преодоления одиночества, которых история ранее ему не давала.

Проблема одиночества многогранна. В ней наряду с социальным нравственный аспект занимает одно из стержневых мест. Вот почему нам хотелось сосредоточить внимание именно на *нравственном* одиночестве и его крайнем, губительном проявлении — моральном *отчуждении*. Это тем более оправданно, ибо именно здесь — во всей их психологической конкретности — истоки ядовитой антиидеи о непреодолимости, безысходности одиночества.

Мироощущение одиночества никогда не было самодовлеющим, независимым от общей нравственно-психологической атмосферы общества, феноменом. Оно противостояло, как полярная противоположность, мировосприятию с позиций классовой солидарности, коллективности, единства людей. И в немалой степени зависело — как социальный и духовный антипод этого мировосприятия — от *реальной* сплоченности социальных общностей, групп, слоев, классов. Патриархальная община, сословные и корпоративные группы, классово-профессиональные слои — все эти исторические разновидности той ограниченной «коллективности», которые, распадаясь, вызывали вполне *конкретно-исторические* состояния одиночества. Каждое такое одиночество люди страдали и стремились преодолеть *по-разному*. В родо-племенной общине, например, не было наказания более страшного, чем изгнание из нее, оно было равносильно смерти (вот почему родо-

племенное сообщество не знало смертной казни как таковой). Чувства одиночества, возникавшие у людей этого периода, обычно связаны с распадом первичных кровно-родственных связей. Они выражают тоску по утраченной (или ослабленной) первобытной сплоченности. Ощущение одиночества еще не вычленялось как самостоятельное переживание отсутствия внутреннего, «интимного» контакта между людьми: ни объективные, ни субъективные предпосылки такого вычленения еще не сложились.

Люди, жившие в условиях развитых рабовладельческих цивилизаций, уже знают чувство одиночества, весьма похожее на современное, более тонкое психологически. Здесь ощущается потребность разделить свои переживания с кем-то на основе личностной, духовно-интимной близости, найти душу, родственную собственной. У Платона в диалоге «Пир» Аристофан рассказывает прекрасный миф, в философско-художественной, образной форме раскрывающий эту потребность на примере происхождения и смысла любви. Раньше, в глубокой древности, повествует рассказчик, существовали существа, соединявшие в себе мужское и женское начала — андрогины. Эти существа обладали огромной силой, уверенностью в себе и попытались напасть на богов. Зевс наказал их, разрезав каждого андрогина пополам, так что получилось два существа — мужское и женское. После этого каждый человек — это как бы половинка прошлого цельного существа, андрогина, рассеченного на две части, «и поэтому каждый ищет всегда соответствующую

ему половину»[1], не заменимую никакой другой. Вот почему у людей, продолжает Аристофан, появилось удивительное чувство привязанности, близости, тяга к своей утерянной «половинке». И что же такое в этом случае любовь, привязанность? Ею *«называется жажда целостности и стремление к ней»* (подчеркнуто мной.— *А. Т.*)[2]. Итак, в образной, прямо-таки телесной форме Платон здесь высказал глубинную философско-этическую идею о стремлении человека быть *целостным в своей сущности*, что возможно только в *единении* с другим человеком. В этой идее были талантливо выражены (правда, на одном только примере — любви) многие нравственно-психологические проблемы как единения, общности человека, так и его отдельности, одиночества.

Переход от феодального общества к буржуазному, сопровождавшийся, с одной стороны, небывалым развитием индивидуальности, ростом ее «автономии» и самоценности (хотя и формальной, ограниченной) и, с другой стороны, разрушением сословно-корпоративных связей, патриархальной общности людей, вызвал к жизни небывалую тягу к братской солидарности, единению — как в масштабах общественных, так и межличностных. Мы сейчас не останавливаемся на вопросе о том, как буржуазия своекорыстно использовала эту потребность в новых формах социальной общности, побеждая под лозунгом «Братства» своих противников и открещиваясь от

---

[1] *Платон.* Соч. В 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 118.
[2] *Платон.* Соч., т. 2, с. 120.

этого требования на практике сразу же после революции. Нам важно просто указать на ту социально-историческую почву — эпоху духовно-нравственного перелома в мироощущении человека,— которая определила мощный взлет мыслей, чувств, идеалов, надежд на новое единение людей и одновременно крайне обостренно поставила проблему нравственно-психологического одиночества личности.

Во времена исторических разломов, переходных эпох возникают — пусть на небольшой срок — своеобразные «зазоры» между культурами; это периоды, когда старая культура распадается, ее ценности осмеиваются, а новая культура с ее нарождающимися ценностями еще не сложилась, пока что проявляясь как могучая, но еще не обретшая рельефных, застывших очертаний тенденция. Эта тенденция вызывает необратимое чувство перемен, предвосхищение коренных сдвигов в общественной жизни и положении личности. В это время отдельным мыслителям удается подняться «над» эпохой и взглянуть на исторический ландшафт с таких вершин, с которых видны более отдаленные горизонты бытия человека. Хотя такая перспектива, открытая этими мыслителями, в чем-то туманна, даже фантастична, в чем-то ограниченна или гротескно преувеличена, сам факт ее рождения нельзя переоценить. Это время возникновения таких идей, ценностей, идеалов, которые затем переживают столетия. Именно в таком стыке времен, в «зазоре» между феодальной и буржуазной культурой выкристаллизовалась и обрела небывалую

силу идея (одновременно — *идеал*) об абсолютной духовно-интимной близости, эмоционально-нравственном *слиянии* «душ» двух людей. Причем слияния «без остатка», до полного тождества, и никак не менее. Своеобразного растворения этих внутриличностных духовных «микромиров» друг в друге, превращения их в один созвучно мыслящий и гармонично чувствующий «макромир».

Конечно, идеал полного нравственно-психологического «слияния душ» людей (особенно в любви и дружбе) был в немалой степени прямолинейным и наивным. В этом его сходство с нарождавшимися в тот период буржуазными идеями о безболезненном, плавном Прогрессе, альтруистическом Гуманизме, всемогуществе абстрактного Разума и т. п. В буквальном своем значении он был несбыточен, даже фантастичен. Но это не помешало ему наложить неизгладимый отпечаток на нравственно-психологическую атмосферу жизни личности на целые столетия вперед, воплотиться в ее напряженных исканиях, в порывистой смене ее упований и разочарований. Кроме того, в отдельных своих моментах идея «слияния душ» не только предвосхищала важные фазы нравственного самочувствия человека, втянутого во все ускоряющийся ритм социального развития XIX—XX веков. Она, если отвлечься от ее преувеличений и наивности, определяла некоторые важнейшие *потребности развития* человека, исторические задачи совершенствования межличностных отношений (хотя и не содержала ясных представлений о путях и средствах их реализации). Вот почему, да-

же отвергаемая, осмеиваемая, она — пусть исподволь — тревожит чувства и мысли людей и в наше время. А быть высмеиваемой — правда, с долей горечи, сожаления по этой ускользающей «синей птице», благородной, но неосуществимой мечте — ей пришлось быть очень долго: десятилетия за десятилетиями (особенно ярко этот процесс запечатлен в истории мировой литературы XIX—XX столетий). Когда лозунги буржуазного «Братства», «Равенства», «Свободы» были преданы, обернулись лицемерной фразой, когда предчувствие новых форм человеческой солидарности оказалось обманутым, тогда и были разрушены условия незыблемости и самоочевидности этой идеи. Очарование мечты, которое еще долго остается за ней,— это совсем не то же самое, что уверенность в ее жизненности. С вступлением капитализма в стадию империализма, с ростом его реакционности стали окончательно разрушаться последние оазисы межличностных отношений, где еще ощущалось воздействие идеи о полном «слиянии» внутридушевных движений и сил.

Опустошение межличностных отношений в нравственно-психологическом направлении приняло ныне в капиталистическом обществе не только небывалые масштабы, но и обрело новое качество, угрожая самому нравственному здоровью человека, самому его существованию как целостного существа. *Жизнь людей предстала как тотально разъединенная непониманием и равнодушием.* «Некоммуникабельность» (особенно нравственная) в обществе и межличностных отно-

шениях стала самоочевидным объектом многотомных исследований — социологических, психологических, философско-этических. Так проблема одиночества приобрела в буржуазном мировоззрении и культуре исполинские размеры, став духовным генератором многих пессимистических, циничных представлений о судьбе человека, о смысле его жизни и его нравственных устоях.

Мироощущение одиночества, подобно эпидемиям, периодически, волнами охватывает массы людей на Западе, вызывая мучительные личные страдания, срывы, разочарования. Фантастический сон, тревоживший на каторге Раскольникова в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», кажется пророческим для таких болезненных состояний. Раскольникову снилось, что весь мир осужден в жертву невиданной моровой язве: появились какие-то трихины, существа микроскопические, но наделенные волей, вселяющиеся в души людей. Зараженные ими люди становились как бы бесноватыми, не понимали друг друга, убивали друг друга в бессмысленной жестокости, пытались собираться вместе, не зная зачем, и тут же беспричинно мучили друг друга, кончали самоубийством; они «не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать»[1]. Слова Ф. М. Достоевского о несогласии людей в отношении добра и зла. Не касаются ли они одного из глубинных нрав-

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание. М., 1972, с. 555.

ственно-психологических источников одиночества? В дальнейшем мы увидим, что касаются, причем непосредственно.

Разложение старой системы ценностей оказалось тяжким для личности в социальных условиях, где частнособственнический интерес, своекорыстие являются главной пружиной взаимоотношений людей. Буржуазный, эгоистический интерес — *социальная предпосылка нравственно-психологической изолированности индивида.* На этот факт указывал еще Ф. Энгельс: «Возведение интереса в связующее начало человечества необходимо влечет за собой — пока интерес остается именно непосредственно субъективным, просто эгоистичным — всеобщую раздробленность, сосредоточение индивидов на самих себе, изолированность, превращение человечества в скопление взаимно отталкивающихся атомов...»[1]

Частная собственность — особенно в ее буржуазной форме — имеет особое свойство: она разъединяет людей, вызывает антагонизм их интересов и воль, втискивает весь ход их моральной жизни в прокрустово ложе «рыночных» отношений «купли-продажи». «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д.,— одним словом, когда мы его *потребляем*...— писал об этом

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 605.

К. Маркс.— Поэтому на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств — чувство *обладания*»[1]. Жажда обладания, наживы, увеличения собственного богатства становится самодовлеющей силой, деформируя весь нравственно-психологический мир личности, сферу ее взаимоотношений со всеми другими, которые выглядят либо как потенциальные враги, хищники, от которых надо защититься, либо как «выгодные средства», за счет которых можно увеличить сферу своего частнособственнического «обладания».

Прежние патриархальные, косные социальные общности — сословные, кастовые, корпоративные и т. п.— давали индивиду иллюзию коллективности, поддерживали у него (пусть на ограниченной, ущербной основе) чувства связанности с другими людьми, принадлежности, причастности к ним: буржуазное общество отнимает у него и эту иллюзию, разрушает подобные чувства. При капитализме «отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса; в остальных отношениях они сами враждебно противостоят друг другу в качестве конкурентов. С другой стороны, и класс в свою очередь становится самостоятельным по отношению к индивидам, так что последние находят уже заранее установленными условия своей жизни: класс определяет их жизненное положение, а вместе с тем и их личную судьбу, подчиняет их себе»[2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 120.
[2] Там же, т. 3, с. 54.

Моральное одиночество — явление социальное, хотя оно и получает выражение в рамках индивидуальной судьбы, нравственного самочувствия отдельного человека. Особенно трагичны социально-исторические ситуации, когда есть моральные люди, но нет соответствующей моральной среды. Нравственный конфликт одиночек с окружающей их средой давно, с потрясающей остротой и драматичностью, показан в мировой художественной литературе (у Л. Толстого, А. Чехова, О. Бальзака, Ч. Диккенса и других). Преодолением такого рода одиночества может быть солидарность с борющимися против этого социального окружения группами, коллективами, партиями, классами. Подобные коллективы — это те оазисы моральности, в которых личность может найти нравственную опору и через совместное действие преодолеть свое нравственное отчуждение и одиночество.

Хотя буржуазные мыслители и не могут понять значение социально-классовых предпосылок одиночества, сам факт эпидемического распространения одиночества, его нравственно-психологические приметы они описывают довольно обстоятельно. «Отсутствие связи с ценностями, символами... можно определить как моральное одиночество; оно так же невыносимо, как и физическое, или, скорее, физическое одиночество становится тогда невыносимым, когда сопровождается и моральным одиночеством...»[1] — пишет Эрих

---

[1] *Fromm E.* Escape from Freedom. Farrar and Rinehart, 1941, p. 36.

Фромм. Люди, лишенные условий для «самовыражения индивидуальности» в обществе, когда разрушены их ценностные связи,— такие люди, по мысли Э. Фромма, стремятся уйти от своей свободы, которая приносит им только одиночество, неуверенность, страх: наступает пресловутое «бегство от свободы» (таково название работы Э. Фромма, получившей на Западе всеобщую известность).

Определение Э. Фроммом морального одиночества — одно из лучших в западной социологии: оно фиксирует хотя и одну, но весьма существенную примету морального одиночества — разрыв *связей* человека с нравственными ценностями общества. Весьма проницательно и размышление американского социолога о том, что *моральное* одиночество непосредственно определяет психологическую нестерпимость всякого иного одиночества. Нельзя, однако, согласиться с выводами, которые делает Э. Фромм о свободе, как условии одиночества. Одна лишь «свобода от», без всякой связи со «свободой для», т. е. та формальная свобода, которую Э. Фромм считает источником одиночества, есть фикция, а не свобода. Это уже своего рода «несвобода», простая *отделенность* человека от социально-нравственных источников его жизнедеятельности, вызывающая у него ощущение беспомощности, безнадежности всех своих усилий.

По мысли Э. Фромма, нравственная изолированность людей друг от друга в нашу эпоху достигла небывалого размаха. Жить в условиях разобщенности с себе подобными и сохранять при этом человечность, причем «жить

без иллюзий», не прибегая к тем духовно-психологическим наркотикам, которые предлагает индивиду частнособственническое общество для подавления у него чувств неудовлетворенности,— жить в таких условиях стало, как отмечает Э. Фромм, очень трудно. На такую самоотверженную, трагически-стойкую жизнь способны пока немногие. Тем более что объективные факторы, в частности развитие экономики, построенной на погоне за прибылью, работают против человека[1]. Нынешнее производство делает упор не на качество, а на количество. Усиливается «обезличивание труда», исчезает радость творчества. Потребление становится не средством, а самоцелью. «Новый досуг» ведет к еще большему разобщению людей. Потребителя одолевает скука. Внутренний мир человека сохнет, его жизнедеятельность становится «внешней», формально-монотонной. Мысли расходятся с чувствами. Нравственные контакты опустошаются, в них исчезает интимность, взаимопонимание. Общество становится все более слепым к гуманистическим ценностям, провозглашая ценности мнимые, в нем исчезает тяга к справедливости. И т. д. Короче говоря, Э. Фромм рисует тревожную картину разрушения самых основ нравственной жизни человека в капиталистическом мире.

Одиночество — как массовое мироощущение и состояние людей — появляется в нравственно развороченном буржуазном мире, где моральные ценности общества теряют со-

---

[1] *Fromm E.* The Revolution of Hope, N. Y., 1968.

кровенные, «интимные» связи с внутридушевной жизнью человека. Каковы же причины разрыва этих связей? Буржуазные идеологи пытаются ответить на этот вопрос. *Во-первых,* они говорят о том, что утилитарно-функциональное, односторонне-ролевое общение, основанное на принципах выгодного использования человека человеком, не дает утвердиться бескорыстным привязанностям, вызывает своеобразный «кризис интимности». Процесс этот способствует превращению моральных требований в чисто «внешние» повеления, чуждые индивиду: он более не ощущает внутренней причастности к ним. *Во-вторых,* возрастает значение безличных средств общения (через массовые коммуникации) в ущерб непосредственно личным, «неформальным» контактам. *В-третьих,* происходит ускорение общего ритма и связанное с ним расширение круга общения, которое ведет к утере им глубины и непосредственности. *В-четвертых,* вещный, создаваемый руками человека мир порабощает его, превращает в «слугу вещей» (Э. Фромм), происходит, по словам американского этика Г. Мюллера, «вытеснение индивидуальности комфортом»[1]. *В-пятых,* возникает настроение бессилия, безнадежности всякой личной моральной инициативы перед лицом могучих государственно-бюрократических механизмов, незримых, неподвластных человеку сил, делающих его игрушкой в своих руках. «Мы живем в век кнопок,— пишет американ-

---

[1] *Muller H.* The Children of Frankenstain. Bloomington, 1970, p. 40.

ский социолог Дж. Диболд.— Кнопки сегодня нажимаются сами по себе»[1]. *В-шестых,* новизна в условиях жизни, постоянно порождаемая научно-технической революцией, делает невозможной устойчивую систему моральных ценностей, норм и запретов. В условиях научно-технической революции стабильной системе морали якобы уже не на что опереться. «Шок» от постоянного вторжения будущего в настоящую жизнь имеет болезненные морально-психологические последствия, уверяет О. Тоффлер[2]. А известный противник НТР, американский идеолог Л. Мамфорд утверждает, что ее достижения ничего не прибавляют к человеческому счастью, а вот отнимают очень много. Он предупреждает против наступления бездушной «цивилизации мегамашины», где нравственные и все иные духовные ценности человека вообще исчезнут в результате бесчеловечного научно-технического прогресса. Единственный выход для человечества: резко замедлить темпы научно-технического прогресса, обратиться к природе — естественной, окружающей человека и природе своего «Я»[3]. *В-седьмых...*— а впрочем, этот перечень причин разрушения морали (как в масштабах общества, так и в пределах отдельной индивидуальности) можно было бы значительно продолжить. Причем характерно, что все эти идеологи обращают внимание в основном либо на *психологиче-*

---

[1] *Diebold J.* Man and Computer. N. Y., 1969, p. 23.

[2] См.: *Тоффлер О.* Столкновение с будущим.— Иностранная литература, 1972, № 3.

[3] *Mumford L.* The Myth of the Machine. N. Y., 1970, p. 117—127, 405—409.

ские, либо *научно-технические* причины «моральной анемии», *игнорируя социально-классовую* их обусловленность (или оттесняя ее на второй план, растворяя в других проблемах). Это позволяет им говорить о разрушительных процессах в нравственности как о всеисторических, роковых, вытекающих якобы из «общих основ» существования современного человека.

Разумеется, многие из вышеперечисленных причин ослабления регулирующей роли морали в самом деле отражают серьезные опасности и противоречия современного течения жизни. Однако понять их действительную роль в системе межличностных отношений можно, лишь рассматривая их в совокупности, в целостности, видя их социально-историческую обусловленность и зависимость от характера общественных отношений. Возьмем для примера такую проблему, как интенсификация контактов в современную эпоху. Исторически эта проблема — в ряде своих главных аспектов — далеко не новая, существовавшая и до НТР. С ней связан и вопрос об интенсивности нравственных отношений людей. Сама по себе интенсивность моральной жизни — важнейший показатель общедуховной, культурной развитости личности. Исторически эта интенсивность никогда не была одинаковой (да и протекала на неоднородных культурных «ландшафтах» душевного мира людей различных поколений). Она иногда стремительно падала, почти доходя до состояния спячки, и временами взлетала до небывалого горения, бурного течения страстей, чувств. мыслей. С конца XIX века и по

настоящее время эта интенсивность действительно стала особенно большой, возрастающей по крутой, устремленной вверх кривой. Возьмите крупнейших писателей этого периода — от Достоевского до Хемингуэя: их герои, не давая себе передышки, без остановки и успокоения, живут интенсивной, можно сказать, даже лихорадочной, нравственной жизнью. Интенсивность этого их внутридушевного движения порой даже не зависит от динамизма сюжетной канвы: внутри, казалось бы, спокойной, размеренной, не нарушаемой вторжениями извне жизни личности скрывается свой кипучий мир, динамизм и напряженность которого зачастую намного превышает подвижность мира внешних событий, поступков и дел. Эта исключительная интенсивность нравственных движений души позволяет — даже в пределах отдельной человеческой судьбы — пережить такое количество нравственных вопросов, поворотов, коллизий, которое ранее выпадало лишь на долю опыта целых поколений.

Значит ли все это, что интенсификация социально-нравственного общения и переживаний людей есть «благо само по себе», не вызывающее никаких проблем, противоречий, трудностей морального порядка? Не будем торопиться с подобным выводом.

В мире действительно наблюдается общая тенденция: интенсификация и рост межличностного общения. Целый ряд факторов определяет этот процесс: это прежде всего характер современной эпохи революционного перехода от капитализма к социализму, сопровождающегося бурным ростом историче-

ской активности трудящихся масс, усиление социальной взаимозависимости индивидов, ломка традиционных социальных, национальных, расовых и иных барьеров, рост средств передвижения и миграции населения, развитие средств массовых коммуникаций, взрыв информации, убыстрение темпов общественной жизни и т. п. В общем и целом, умножение числа межличностных контактов может способствовать развитию общительности, морального взаимопонимания, солидарности между людьми. Это тот громадный «океан» современных отношений, в котором, как в перенасыщенном растворе, выкристаллизовывается (причем в массовом масштабе) нравственно-психологическое богатство, личностная неповторимость каждого отдельного человека. Если внутридушевное богатство личности зависит от содержательности, широты, динамизма ее общественных связей с другими людьми, то объективный рост многосторонности, интенсивности общения, складывающийся в обществе, является тем фактором, который усиливает источники этого богатства, «черпая» из него, как из питательного «резервуара»; многие миллионы людей могут обогащать свой духовно-нравственный мир, приобщаться ко все большему кругу ценностей.

Однако это общая тенденция, общее условие духовного развития индивидов, сложившееся в XX столетии, не однопорядково по социально-историческому содержанию. Капитализм, с его особой атмосферой межличностного общения, не только сдерживает действие этой тенденции, но и, что еще более

опасно, *извращает* само ее содержание. Из условия духовного, нравственного обогащения индивидов такое общение превращается в преграду этого обогащения: интенсификация межличностных контактов сопровождается торжеством своекорыстных, эгоистических, грубо утилитаристских связей между людьми. Искаженные «модели» общения, вплоть до антигуманных, основанных на унижении, садистском подавлении воли и самостоятельности других лиц, получают в буржуазном мире широкое распространение. Интенсификация межличностных связей затрагивает лишь оболочку внутридуховного мира индивида, который опустошается нравственно. Ощущение одиночества, заброшенности, ненужности, непонятости обретает особенно острое, парадоксально-патологическое выражение именно на фоне роста контактов с другими людьми, в пестром калейдоскопе проходящих перед индивидом лиц, в мелькании истертых, похожих друг на друга встреч, ситуаций, фраз, жестов, дел. Наступает пресловутое «одиночество на публике». Это — моральное одиночество, ибо множество поверхностных связей уже не является для человека проводниками *нравственного созвучия* с другими людьми. То есть интенсификация межличностного общения сама по себе, автоматически еще не ведет ни к обогащению, ни к опустошению внутриличностного морального мира индивидов. Причины такого опустошения определяются прежде всего содержанием тех отношений, которые господствуют в капиталистическом обществе, подчиняя себе все остальные.

Несомненно, интенсификация межличностного общения имеет и свои собственно *психологические* проблемы, также скрывающие в себе опасность нравственного опустошения. Нравственно-психологическая разобщенность может возникать и при чрезвычайной загруженности контактами: в этом случае количественный рост оплачивается дорогой ценой утраты качества, глубины эмоциональной связи с другими людьми, утерей морального резонанса с ними. Быстрая смена, беглость контактов иссушает нравственную *чувствительность*, ее искренность; сила, напряженность падает, наступает своеобразный *дефицит моральных эмоций*. Чрезмерное расширение круга знакомств делает их менее прочными, менее постоянными. Увеличение контактов в этом случае оказывается внешней, «суетной» стороной общения, придающей ему поверхностность: индивиду приходится все чаще ограждать свою психику от перенапряжения — с помощью стереотипных восприятий, шаблонных реакций, торможения эмоций. Свежесть, непосредственность морального восприятия человека человеком тускнеет, исчезает. Наступает «кризис самовыражения» индивидов, казалось бы втянутых в благоприятное «поле» общения — динамичный круг знакомств, встреч, контактов. Эмоциональное торможение, стереотипизация, полезные и необходимые до известного предела, перерастают в жесткую рутину стандартного поведения и восприятия, препятствующую взаимопониманию и сопереживанию, вызывающую приступы нестерпимого морального одиночества.

Рост функционально-ролевых, формально-деловых «моделей» поведения также может ослаблять глубину нравственного общения, если этому способствуют враждебные действительному развитию личности социально-классовые отношения (частнособственнические) или неблагоприятная нравственно-психологическая атмосфера, ее окружающая, моральное неблагополучие в сегментах ее «поля общения».

Бывает и так, что личность подстраивает свой внутренний нравственный мир к тому своему «образу», к тем ожиданиям, которые создают о ней окружающие. Здесь есть опасность — особенно для натур слабых, обладающих вместе с тем высокой степенью «приспособления» к окружающим — стать не тем, чем они есть на самом деле, т. е. *перепутать ценности,* которыми надо жить. Само давление окружения на личность, влияние, говоря языком психологов, «экспектаций» (ожиданий) общественного мнения может быть разным по социальному, классовому содержанию, форме и даже размаху. Одно дело, скажем, сочиненный образ, «символ секса», которым наделила публика (под влиянием средств «массовой культуры» буржуазного общества) всемирно известную артистку Мерилин Монро и который, несомненно, пагубно отражался на нравственном течении ее жизни, ее самочувствии, самой ее судьбе. Другое дело, скажем, образ политика-демократа, которым наделило (и не без оснований) общественное мнение президента Альенде и которое, несомненно, также сказывалось на судьбе, гуманных поступках этого

человека. Дело, следовательно, не в самом *факте* наличия «ролевых» экспектаций, якобы всегда, при всех обстоятельствах заглушающих моральную неповторимость личности, а в том моральном *содержании*, которое в них вкладывается.

Опасность опустошения нравственного общения особенно велика при капиталистических социальных отношениях. На это обстоятельство проницательно указывали еще К. Маркс и Ф. Энгельс, когда писали, что в буржуазном обществе «для индивида его отношения имеют значение не сами по себе, не как самодеятельное проявление, а как маски»[1]. В этом обществе «узость рамок, внутри которых происходило развитие общения»[2], накладывает свою печать на целые социальные общности — классы, слои, группы. А происходит это в конечном счете потому, что «в буржуазном обществе капитал обладает самостоятельностью и *индивидуальностью* (курсив мой.— *А. Т.*), между тем как трудящийся индивидуум лишен самостоятельности и обезличен»[3].

Мораль пронизывает собой почти все аспекты человеческого общения. Она выступает как способ передачи оценок, т. е. обеспечивает *нормативную избирательность* информации. Она связывает повседневную жизнедеятельность индивидов с принятым соподчинением ценностей в обществе, т. е. воздействует на сам выбор или той, или иной социальной *позиции*. Она фиксирует *обяза-*

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 410.
[2] Там же, с. 433.
[3] Там же, т. 4, с. 439.

тельность того или иного поведения, поступка, т. е. *регулирует* взаимоотношения людей. Она вызывает эмоционально-действенное состояние общающихся, выражаясь в чувствах симпатии и антипатии, энтузиазма и огорчения, одобрения и осуждения. Она воздействует на *целеполагание* всего поведения человека, формирование его «замысла жизни» через ориентацию на нравственный *идеал*. Все эти ее функции, разумеется, взаимопереплетаются, хотя каждый раз доминирует что-то одно.

Буржуазные же социальные отношения искажают моральное содержание общения. Человеку навязываются ложные, иллюзорные оценки, тем самым избирательность в отборе моральной информации служит не раскрытию подлинного смысла событий и поступков, а сокрытию этого смысла. Возникает враждебное искренности, бескорыстию в отношениях людей соподчинение ценностей, ставящее в вершину их иерархии эгоистическую выгоду. Обязательность (императивность) поведения человека превращается в следование внешним, понуждающим требованиям, чуждым его внутреннему духовному миру. Эмоционально-действенное состояние субъектов в нравственных контактах сменяется формальной рутиной стандартных взаимоотношений, когда на человека, как на вещь, распространяется принцип: «использовал — выбросил». И т. д. Неблагополучие в нравственной сфере жизни личности постепенно осознается как болезненный разлад с самим собой, как раздвоение на «подлинное» и «неподлинное» существование. Быстрее

всего, вероятно, реагирует на неблагополучие сфера нравственных чувств. Именно здесь накапливается раздражение, беспокойство, ощущения заброшенности и бессилия, неустойчивости перед властью слепых, враждебных индивиду сил. Это тот нравственно-эмоциональный уровень, на котором вызревает такое явление, как психологическая нестерпимость морального одиночества. Постепенно неудовлетворенность охватывает и все другие «этажи» нравственного сознания, изменяя самооценку и добираясь до идеалов, которые теперь уже рассматриваются как ложные, как моральные «галлюцинации». Складывается особое, по общему мироощущению и эмоциональной тональности, а именно «несчастное»[1] нравственное сознание.

Радость личных взаимоотношений, само счастье человека становятся опустошенными, источники этих благ жизни оказываются отравлены. Если индивид оторван — всем строем жизни и внедренными в сознание ложными ориентациями на буржуазные или мелкобуржуазные ценности «преуспеяния» — от борьбы за освобождение от частнособственнических отношений, от организаций трудящихся, ведущих эту борьбу и вырабатывающих в ходе нее свою классовую мораль солидарности, нравственное чувство нетерпимости к угнетению, всяческому принижению человека, если индивид остается «один на

---

[1] Злоключения «несчастного» и «довольного» массового буржуазного сознания, причем именно в нравственно-психологическом аспекте, обстоятельно и проникновенно разобраны в книге: *Ландесман П., Согомонов Ю.* Спор с пессимизмом. М., 1971.

один» с холодным миром эгоистических, своекорыстных взаимоотношений с людьми, «функционерами» анонимно-безличной силы — «Его Величества Капитала», если он не находит, не ищет выхода из этого мира, тогда неизбежно наступает процесс постепенного омертвления его нравственно-психологической жизни. Классовая борьба трудящихся против угнетения человека человеком имеет и тот обнадеживающий смысл, что она позволяет не только сохранить, но и развить внутридушевный моральный мир миллионам людей даже в жестоких условиях капиталистической действительности, даже под растущим воздействием наркотических средств отравления этого мира, которые все более интенсивно выделяет из себя агонизирующая «массовая культура» эпохи империализма.

Оскудение внутреннего содержания нравственных взаимоотношений людей при капитализме превращает одиночество из временного болезненного состояния в хроническое, роковое заболевание, разъедающее души людей. Человек уже не может рассчитывать — *приучается* не рассчитывать! — на искреннюю *заинтересованность* со стороны других, на «страстное» отношение к своим моральным качествам, он понимает, что является объектом интереса лишь потому, что чем-то временно кому-то нужен, выгоден. Мир вещей, который господствует над человеком в виде капиталистического товарного фетишизма (К. Маркс), превращает его самого в «вещь». Личные отношения заменяются опосредованными, вещными зависимостями между индивидами. Николай Бердяев, при-

давая этому процессу мистически-фатальный характер, выразил его лаконичной фразой: «человек встречается с миром объектов и лишь изредка прорывается к миру существ»[1]. От этого чуждого мира вещей человек бежит, пытаясь скрыться в хижине собственной души — так он *сам уходит* в моральное одиночество.

В современном западном искусстве давно обрел место странный герой: бездеятельно-равнодушный, спокойно-циничный и вместе с тем со взрывами внезапных, нелогичных поступков, с механической эротикой случайных связей, где жестокость выглядит чувством, заменяющим любовь, одинокий, замкнутый и вместе с тем иногда воинственно «общительный» и т. п. Нравственный вакуум, в котором существует такой герой,— это отражение реальных процессов, происходящих в капиталистическом обществе. Под модным термином «некоммуникабельность», применяемым к отношениям этого героя, скрывается потеря морального резонанса между людьми, утрата согласия в отношении нравственных ценностей, а под понятием «психологии эксцесса», призванным объяснить нелогичность его внезапных поступков,— его накопленное раздражение, отчаянная пустота души, выливающаяся во взрыв аморальных вожделений и разрушительных, неуправляемых «капризов». Со временем такой, нравственно изолированный индивид не только деградирует в богатстве своего душевного ми-

---

[1] *Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952, с. 92.

ра, но и воспроизводит вокруг себя отношения морального равнодушия, черствости, своеобразной эмоциональной и рассудочной тупости.

Тупые в эмоционально-нравственном отношении люди встречались, конечно, во все времена и эпохи, и чисто количественная характеристика (несмотря на ее несомненную важность) в данном случае еще не выявляет всю глубину опасности этой черствости для духовного здоровья человека. Все дело в том, что даже у людей, способных к эмоциональному контакту, нравственное чувство глохнет, слабеет перед лицом равнодушного, безразличного мира. Тупому в эмоционально-нравственном отношении оказывается легче, спокойнее «жить» в ценностно-опустошенной атмосфере частнособственнического общества.

Известная степень морально-эмоциональной тупости индивида становится не отклонением, а нормой, неким новым «ценностным» (!) качеством человека, погруженного в «псевдожизнь» равнодушной социальной среды. То спокойствие, которое сродни прямому равнодушию и которое Лев Толстой считал синонимом «душевной подлости», вдруг обретает свои «права гражданства» на шкале одобряемых нравственных качеств личности. Появляются люди, которые гордятся своим равнодушием, холодностью, нечувствительностью, эмоционально-нравственной «непрошибаемостью». Люди — нравственные деревяшки, «деревянность» которых, как моральное качество, не только не скрывается, а выставляется напоказ, как не-

кое «достоинство». И действительно, нравственное равнодушие и эмоциональная деревянность выглядят удобным свойством в опустошенных отношениях людей типа «использовал — выбросил». Здесь «преодолеваются» болезненные трудности взаимопонимания, сочувствия, сопереживания за счет... отказа от самого взаимопонимания, сочувствия, сопереживания. Ампутация моральной чувствительности у индивида выглядит как весьма полезная операция, предупреждающая его возможные нравственные страдания от горя и несчастья других людей, от неудачных попыток проникнуть в их нравственно-психологический мир.

Наступает страшное явление: равнодушное, бесчувственное одиночество, существование индивида с пустой, испитой душой, где... «ничего не происходит». Равнодушное одиночество, безразличие не только к другим, но и *к самому себе,* одиночество без ощущения нестерпимости — разве это не еще более страшное в смысле разрушения нравственно-психологического мира человека явление? Когда Илья Эренбург наблюдал на Нюрнбергском процессе за поведением фашистских преступников, он обронил многозначительную фразу о том, что здесь кончается мир «людей из подполья» Достоевского (т. е. ожесточенных человеконенавистников «из мести» всем окружающим) и начинается «мир роботов». Наблюдение горькое, но весьма проницательное. Империалистическая общественная система, загнивая, развернула невиданное наступление на самые основы духовной жизни человека, опустошая их нрав-

ственно. Причем не только открыто реакционные, типа фашистских, социальные режимы ведут это наступление — им охвачены и те капиталистические страны, где сохраняются, казалось бы, все атрибуты буржуазной демократии, лозунги либерализма. Процесс внутреннего морального оскудения индивида происходит в условиях все убыстряющейся НТР, и он оказывает на нее обратное влияние. Поэтому-то и кажется, что в условиях капитализма сама НТР обладает фатальной способностью к разрушению духовно-нравственных устоев жизни. Появление в обществе «роботизированных» индивидов звучит как тревожный сигнал опасности.

Одиночество «человека-робота», спокойно пребывающего «вне морали», показала современная художественная литература, в том числе такая ее область, как фантастика. В последней посредством гротескной абсолютизации процессов «нового одиночества», одиночества равнодушных и экстраполяции их на будущее создана мрачная картина «мертвой жизни» людей, полностью лишенных (и в нем не нуждающихся уже!) всякого душевного соприкосновения друг с другом. Именно такая страшная картина жизни людей нарисована в пародийном романе английского писателя М. Фрейна «Оловянные солдатики». Если исходить из этой картины, то старое представление о духовном мире современного обывателя — его эгоистичности, беспринципности, потребительском отношении к окружающим, узости интересов — должно быть дополнено новой важной чертой: весь склад его мышления становится «ма-

шиноподобным». Мораль превращается в простой арифметический подсчет, который, как известно, лучше, чем человек, делают ЭВМ. Один из героев этой книги — Мак-Интош рассуждает: «Иногда я спрашиваю себя, нельзя ли составить такую программу, чтобы машины взяли на себя львиную долю сексуальных функций человека. Это сэкономило бы массу труда... По такому же принципу также запрограммировать машины на то, чтобы делали первые ходы разговора двух людей в начале знакомства. Это ведь стандартно, как дебюты в шахматах. Можно выбрать гамбит, потом уйти заваривать чай, а машина пусть играет...»[1] Все усилия своего отдела (Мак-Интош работает в «Институте этики») он сосредоточил на этической проблеме в ее простом виде: поведение двоих на плоту, который выдерживает только одного; в итоге — поучительная ситуация, достигнутая в ходе экспериментов: драка двух роботов за плот... Таково простое «содержание» той морали, которую люди-роботы узнают с помощью машин-роботов. Симптоматично, не правда ли? Разумеется, когда моральный выбор сводится к бухгалтерскому расчету, подогнанному под примитивные нормы-стандарты и ритуалы поведения, тогда замена человека на ЭВМ выглядит весьма правдоподобно. Мораль перестает здесь быть моралью, она становится математической программой мертвых машин. Живой человек, отдав свои сокровенные внутридушевные силы

---

[1] *Фрейн М.* Оловянные солдатики. М., 1969, с. 141.

мертвой предметности машины, сам становится как машина.

Стандартизация человеческой психики превращается в опасное моральное явление. Люди, ей подверженные, создают и стандартную среду. Круг замыкается: действительность, порождающая людей-роботов, перестраивается и воспроизводится как роботизированная действительность. Там же, где исчезает человеческое, для морали больше нет места.

Конечно, автоматизация, кибернетика, ЭВМ на службе управления жизнью такого сложного организма, каким является современное общество,— явление само по себе прогрессивное и многообещающее. Оно неотъемлемая часть научно-технической революции. А последняя изменяет не только характер труда, потребления, передачи информации, досуга людей, но и их психику, их стиль мышления, их структуру ценностей. Быстро меняется не только быт, формы и ритм повседневной жизни, но и интересы, потребности, запросы и в конечном счете нравственная ориентация людей. Научно-техническая революция, в век которой живут современные поколения, накладывает свой ощутимый отпечаток не только на эти поколения, но и — не менее ощутимый — на грядущие. Этот процесс неизбежен так же, как и неотвратимое течение самого потока истории. Другое дело: с каким социальным, политическим, нравственным содержанием сопрягается научно-техническая революция, в чьих интересах и в каком историческом направлении используется ее могучее воздействие на жизнь, образ мышления, духовный мир со-

временных людей. Еще К. Маркс, отмечая внутренне противоречивый характер капиталистического прогресса, зачастую оборачивающегося против его создателей — трудящихся, писал, что здесь «победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости»[1]. Эти слова К. Маркса о буржуазном обществе оказались вещими: ныне процессы «моральной деградации» зашли столь далеко, что многие западные мыслители, критики «кибернетизации», «роботизации» человека видят в них чуть ли не безысходный рок, ведущий человечество к нравственно-психологическому распаду и крушению.

2. Моральное отчуждение и его судьбы при империализме

Наибольшей интенсивности, болезненности и враждебности для нравственно-психологического состояния личности одиночество достигает в *отчуждении*. Моральное отчуждение человека — исторически специфический, порожденный всем строем капитализма «пик» одиночества. Отчуждение наделяет одиночество индивида такими социально-нравственными свойствами, которые ранее ему в такой мере не были присущи. Это уже не только разъединенность с другими людьми, непонятость и заброшенность, а постоянное ощу-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 4.

щение холодной *враждебности*, разлитой в мире человеческих взаимоотношений, с их стихийными всплесками взаимной ненависти, водоворотами чуждых, злобных сил, не только превращающих личность в марионетку, но и обкрадывающих, «пожирающих» весь ее душевный мир, жестоко карающих всякое проявление ее индивидуальности, ее нравственно-психологической неповторимости.

Моральное отчуждение лишь одна из сторон процесса *всеобщего отчуждения* человека при капитализме. Само понятие «отчуждения личности» есть предельно общее понятие, в нем органически слиты экономический, социально-политический, моральный, психологический, художественно-эстетический аспекты. Именно таким — целостным — предстает отчуждение у К. Маркса в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года». В этом — обобщающая сила категории отчуждения. Но в этом же — ее слабость, вытекающая из чрезвычайной широты и всеохватываемости. Да и сам смысл отчуждения глубоко *синтетичен*. Под отчуждением понимается не только *опредмечивание* и *отделение* результатов деятельности от человека, но и превращение их, во-первых, в самостоятельные, *неподвластные* ему силы, во-вторых, насильственно *господствующие* над ним и, в-третьих, чуждые ему и *враждебные*. Попробуйте исключить из этого общего понимания хоть один из аспектов (господство или враждебность), и об отчуждении в прямом, строгом смысле слова говорить уже не придется. Даже без нравственно-психологического ощущения отчуждения (т. е. угады-

вания в порабощающих ее силах чуждого и враждебного) оно не является отчуждением в полном значении этого понятия. В этом случае уместны другие, более конкретные, более четкие научные категории (эксплуатации, товарного фетишизма и т. д.). *Моральное отчуждение* (впрочем, как и отчуждение вообще) есть специфический феномен капиталистического общества, а не всеисторический рок и даже не коллизия, которая присуща всем без исключения антагонистическим общественно-экономическим формациям[1].

---

[1] В нашей философской литературе нет единого мнения по этому вопросу. Одни авторы (Н. И. Лапин, И. С. Нарский и другие) считают, что отчуждение существовало во всех классово-антагонистических формациях, что оно неизменно сопутствует частнособственническим отношениям. Другие (Л. Н. Митрохин, Б. Н. Воронцов и другие) рассматривают отчуждение в качестве специфического явления, появившегося лишь с капитализмом. Последнее кажется нам более верным—и с точки зрения соответствия историческим фактам, и в плане истории марксистской философии. Действительно, если отчуждение выводить из отчуждения труда, то как быть с рабовладельческим обществом, где отчуждение индивидуальных сил работника (рабство) есть не следствие, а причина отчуждения труда? При феодализме социальные силы, порожденные человеком, выступают как отношения личной зависимости и не выглядят как чуждые, нечеловеческие силы. Поэтому вряд ли можно говорить об отчуждении и при феодализме. Думается, что те исследователи, которые находят отчуждение во всех классово-антагонистических обществах, по существу, отождествляют его с эксплуатацией. Однако эксплуатация, угнетение (различные исторические виды «несвободы»), хотя они и схожи с отчуждением, могут протекать в своеобразных — и более простых — формах, которые нельзя в прямом смысле слова квалифицировать как отчуждение. Что касается

Проблему собственно нравственного отчуждения человека научно поставил и решил впервые К. Маркс в своей общей диалектико-материалистической концепции отчуждения. В отличие от многих современных буржуазных мыслителей, превращающих нравственное отчуждение во всеисторический рок существования человека, К. Маркс рассматривал нравственный аспект отчуждения материалистически. Уже в «Рукописях» 1844 г. (произведении, на которое так любят ссылаться современные буржуазные интерпретаторы К. Маркса, превращающие его в «моралиста особого толка») он показывает, что в общем потоке отчуждения различные стороны общественной жизни играют совсем

историко-философского аспекта, то мы должны рассматривать его шире, выходя за рамки одних только «Экономическо-философских рукописей 1844 года» К. Маркса. В «Рукописях» действительно встречаются формулировки, которые свидетельствуют о том, что их автор при первом, первоначальном подходе связывал отчуждение с историческим существованием частной собственности вообще; отсюда-то и можно сделать вывод, что отчуждение присуще всем классово-антагонистическим формациям. Однако следует иметь в виду историческое развитие, углубление взглядов К. Маркса. Ведь в «Рукописях» положения о различиях между общественно-экономическими формациями еще не сложились. Они появляются позднее,— начиная с «Немецкой идеологии» К. Маркс проводит такие различия между добуржуазными обществами и капиталистическим способом производства, которые убедительно говорят о том, что отчуждение есть специфический продукт капитализма. Особенно наглядно это видно в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» и, наконец, в первом томе «Капитала». В частности, в подготовительных материалах,

неодинаковую роль. В основе всех видов отчуждения лежит отчуждение в сфере экономической — *отчуждение труда*. Оно понимается К. Марксом как комплексный процесс: отчуждение продукта труда, отчуждение процесса труда, самоотчуждение его человеческой сущности, отчуждение человека от человека (выражающееся в противоположности позиций пролетария и капиталиста). Продукт труда обособляется от рабочего как нечто чуждое ему и порабощающее его. Сам процесс труда превращается для рабочего во внешнее, мучительное самоистязание. «...Он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчаст-

---

предшествующих «Капиталу», К. Маркс постоянно возвращается к этому вопросу, как бы полемизируя с некоторыми положениями из своих «Рукописей» 1844 г. На это указывает, в частности, французский марксист Л. Сэв, который справедливо считает, что марксов анализ этой проблемы в его зрелых работах был «изменением теории отчуждения, и в этом смысле анализ показал, что не абстрактное отчуждение человека производит формы капиталистической эксплуатации, а, напротив, капиталистическая эксплуатация порождает конкретные формы отчуждения» (*Сэв Л.* Марксизм и теория личности. М., 1972, с. 115). То есть если брать позицию К. Маркса в ее историко-философском развитии, обогащении, углублении, то можно, по нашему мнению, сделать вывод о том, что автор «Капитала» рассматривал отчуждение как специфическое явление буржуазного способа производства, неизвестное в общем и целом добуржуазным классовым обществам — рабовладению и феодализму. (См. об этом подробнее: *Титаренко А. И., Воронцов Б. Н.* Понятие отчуждения и его место в системе категорий марксизма.—Вопросы философии, 1978, № 11.)

ным»[1],— пишет К. Маркс (причем весьма примечательно употребление им нравственно-психологических характеристик «счастливого» и «несчастного» состояния). Происходит самоотчуждение сущности пролетария, отпадение его «человеческой сущности», «сам он обесценивается и лишается достоинства»[2], все его человеческие силы оказываются лишь средством для его «животного» существования. Все эти качества, которые теряет человек, как бы всасываются миром капиталистических отношений, заключаются в форму отношения вещей и там персонифицируются (позднее, в «Капитале», К. Маркс раскроет этот процесс как «товарный фетишизм»). Наступает отчуждение людей друг от друга, их «взаимообособление»: «Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой* человек»[3]. Эти объективные процессы — общественная, материальная основа всех форм отчуждения человека. Над ней возвышаются другие виды социального и духовного отчуждения, в том числе отчуждение моральное.

Моральное отчуждение — также не одноплановый, а многоплановый процесс. *Во-первых,* это отчуждение от личности ее способности (и права) на *моральное творчество,* на *производство нравственных* ценностей. Такое производство, такое творчество становится делом откровенно безличным, совершающимся где-то в таинственных недрах «обще-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 90.
[2] Там же, с. 89.
[3] Там же, с. 94.

ства вообще», «человечества», «государства», но никак не во внутриличностном мире. Это — «безличное дело» выглядит для отчужденного индивидуального сознания как нечто чуждое, как демоническая сила, отобравшая у сознавця его творческие функции. И не только как *чуждое,* но и как враждебное. Отчужденное от человека, духовное производство ценностей кажется индивиду постоянным процессом создания новых пут, оков, запретов, обременительных обязанностей, подавляющих его индивидуальность, его волю и «свободу». Причем отчуждение от личности способности к моральному творчеству имеет несколько аспектов. Это не только отчуждение способности создавать новые нормы, запреты, правила. требования, т. е. новые нравственные ценности (процесс сам по себе длительный, сложный, где индивидуальные удачи не так уж часты, а общий, успешный результат определяется прежде всего коллективными усилиями). Но и отчуждение способности творчески *реализовывать* уже действующие нормы в неповторимо-конкретных ситуациях. Такая — наиважнейшая для массового поведения — нравственная способность подменяется механическими автоматизмами, равнодушным выполнением ряда предписываемых действий, в различных ситуациях общения для каждой из которых ему уготовлена определенная стандартная «маска» (которая не только скрывает личину действующего, но и является глухой преградой для нравственного взаимопонимания, взаимодействия мыслей и чувств общающихся).

Во-вторых, это отчуждение от личности действующих *норм и запретов* морали. Они начинают выглядеть как чуждые, враждебно-порабощающие его силы, не имеющие ничего общего с его внутридушевным миром. Моральная императивность (обязательность) норм выглядит как полностью «внешнее» принуждение, не вытекающее из внутриличностных потребностей, побуждений. Нравственное «надо», моральное «должен» уже не звучат как личное решение, как убежденное «не могу поступить иначе», а выглядят как терзающие индивида, мучительные для него «внешние» обязанности. Ответственность становится чисто внешним, а потому формальным отношением к поведению.

Так наступают, *в-третьих,* отчуждение от человека его *нравственной сущности,* его моральное раздвоение на «подлинную» и «неподлинную» сущность. Причем трагедия этого отчуждения при капитализме состоит прежде всего в том, что «неподлинно» выглядят нормы, цели, идеалы, т. е. социально значимые, крупномасштабные моральные ценности, а «подлинно» — случайные, мимолетные интересы, даже капризы, пустое эгоистическое своеволие индивида.

Наконец, *в-четвертых,* происходит отчуждение человека от нравственного мира, *от нравственно-психологического состояния* другого человека. Этот другой мир оказывается таким же отдаленным, как чужие звездные миры. Он окружен панцирем непонимания, «неузнавания». Это чуждый, изначально *враждебный* мир, к которому следует относиться с опаской, быть настороже: ведь от

него можно ждать всяких неожиданностей, каверз, разрушающих спокойно-мертвую тишину отчужденного существования. Впрочем, такой отчужденный моральный мир «другого» вовсе не обязательно стремиться понять: его, как чуждый и враждебный достаточно либо насильственно поработить, подчинить, либо, выгодно для себя использовав, оттолкнуть как ненужный. Нравственно-психологическая рознь, вражда — неизбежный компонент морального отчуждения человека от человека при капитализме. Эмоционально-нравственная потребность в близком, однозвучном нравственном мире, тоска по своему alter ego, вызываемая одиночеством, постоянно заглушается страхом перед возможной враждебностью, насмешливостью этого мира, перед угрозой попасть к нему в плен, быть «использованным». В результате развитие морального отчуждения человека от человека прямо перерождает, нравственно-психологически опустошает внутренний мир индивида; он, как говорит А. Швейцер, уже «не имеет больше ничего своего и даже испытывает в некотором роде страх, что от него может потребоваться это свое»[1].

Моральное отчуждение (и самоотчуждение) личности в капиталистическом обществе можно охарактеризовать разными понятиями: опустошенности и дезориентации, деперсонализации и стандартизации, одиночества и изоляции, потери ценностей и надежды и т. п. Но суть их — *в утере морального резонанса* человека с другими людьми и *в раз-*

---

[1] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973, с. 43.

двоении человека на две половины — «подлинную», которая запрятана и унижена, и ролевую, ущербно-функциональную, которая как чуждая сила уничтожает самый смысл и «самость» его индивидуального существования. Это, говоря словами К. Маркса, раскол человека на личность и случайного индивида. Наступает болезненное различение им внутри себя самого подлинной индивидуальности и рутинной роли «существования» как противоположных, враждебных друг другу сфер. Корни подобного отчаянного нравственного самочувствия личности лежат, по мысли К. Маркса, в самом фундаменте буржуазного общества — в господствующих производственных отношениях. Личность, поставленная на липкую ленту бездушного конвейера по воспроизводству капитала, неизбежно начинает чувствовать себя заброшенной, одинокой, подавленной, отчужденной от своего самобытного «Я» с его моральными потенциями и надеждами.

Товарный фетишизм порождает в обывательском буржуазном сознании ненасытную жажду присвоения и потребления вещей. Создаются лжеценности, погоня за обладанием которыми превращается в сокровеннейший смысл всей жизнедеятельности обывателя. Потребление из удовлетворения естественных и культурных потребностей, из удовольствия, наконец, превращается в самоцель. Акт купли и потребления нередко теряет всякую связь с пользой. Даже потребление культурных ценностей уже нередко не затрагивает глубинного морального мира личности, а имеет внешний, престижный

смысл. Потребительская система мотивации губит мотивацию моральную: предметы потребления выступают для личности как отчужденные знаки социального статуса, который теперь достигается не нравственными поступками и героическими усилиями, а простым актом покупки. Развитие «отчуждения вещей» ведет на империалистической стадии буржуазного общества к «статусному потребительству» и присвоению культуры, формированию престижных эрзац-ценностей и т. д.

Нравственное самосознание болезненно переживает безысходную разорванность «должного» и «сущего», внутреннюю дезинтеграцию присущих ему норм, оценок и требований. Собственно говоря, это состояние саморазорванности сознания, оказывающееся морально невыносимым, и послужило экзистенциалистам моделью духовной жизни современного человека. Но стремление преодолеть коллизии нравственного сознания индивида на путях чисто внутренней перестройки его структуры и содержания, перестройки, отделенной от реального, социального преобразования действительных условий существования человека, с самого начала было обречено. Попытка преодолеть отчуждение «в одиночестве» чисто психологически оказалась вредной иллюзией, ведущей в своем последнем выражении к моральной «анемии» человека.

Империализм, особенно в условиях научно-технической революции, доводит нравственно-психологическое отчуждение до такой грани, за которой опустошенность приобретает уже бесчеловечные, точнее говоря, «не-

человеческие» признаки. Одиночество, страх, ощущение неполноценности, потеря смысла жизни и т. д.— все это психологические чувства, разумеется, разрушительные для нравственного склада личности, но все же *человеческие* чувства. Отчуждение, доведенное до своих крайних пределов, перерастает в новое, еще более реакционное явление нравственной жизни, знаменующее собой появление человека, не способного ощущать этих мучительных нравственных чувств. Ощущение враждебности, одиночества, страха и т. п. *подавляется за счет прямого опустошения внутридуховного мира человека* и включения его в коловращение «формальных коллективов» с принятыми внешними, этикетными формами поведения. Коллизия личности и общества при капитализме расширилась и углубилась. И появление морально обескровленных, «роботизированных» обывателей, не способных ни на что, кроме спокойного равнодушия, конечно, не свидетельство выхода из этой коллизии, а проявление ее крайне антигуманной разновидности.

Регрессивные тенденции, присущие буржуазному нравственному сознанию, на стадии империализма обнаружили зловещее сходство с самыми консервативными, косными нравственными системами прошлого, в частности с феодальной моралью. Недаром ныне все больше набирают силу идеи о «возвращении к средневековью», о формировании «морали нового феодализма» и т. п. Всеохватывающая формально-бюрократическая ритуализация поведения человека говорит о замене ситуации по-буржуазному свободного

выбора индивида в условиях прежней конкуренции на ситуацию несвободного, престижно-статусного освоения социальной среды. Растет регулятивная роль особых — групповых, «местнических» и т. п.— кодексов морали в ущерб общим нормам и принципам. Патерналистская мораль (т. е. иерархического покровительства, корпоративной ответственности) освящает новые отношения зависимости индивидов друг от друга, дополняет по-торгашески буржуазные способы использования других людей приемами насильственного манипулирования, престижно-иерархической конкуренции, «круговой» поруки и т. д. Престижно-статусный «группизм» подрывает универсализм буржуазной морали, толковавшей на заре капитализма о нравственном достоинстве «человека вообще». Меняется прежняя расстановка моральных ценностей в общественной психологии. В этих условиях вырождаются, вянут внутренние контрольно-императивные механизмы нравственного сознания (долг, совесть и другие), заменяясь автоматической, бездумной «преданностью» корпорации, группе и т. д. Гуманность, даже в ее старых, абстрактных, в реальности не обеспеченных требованиях, выхолащивается. Обнаруживаются тенденции усиления антигуманизма в нравах. Падает роль моральной рефлексии и самооценки, превращающихся в прекраснодушное славословие, и одновременно возрастает роль иррациональных, закрепляемых в автоматических стереотипах поведения формальных образцов «должного» и «принятого». Растет роль престижной, знаковой символики в мо-

ральной регуляции поведения. И все это совершается на фоне моральной дезориентации, крайнего эгоизма и своеволия, бурного роста преступности, распространения равнодушия в отношениях людей и т. д.

Регрессивные тенденции в буржуазном нравственном сознании, обусловленные развитием общества на империалистической стадии, обнаружили исключительную глубину: отсюда и та мрачная схожесть, перекличка этих тенденций с наиболее косными, жестокими чертами прошлой морали, освящавшей отсталые способы угнетения человека человеком. Рост реакционности буржуазной морали (а это находит свое отражение и в изменении функции, самой структурности нравственного сознания) выражается, в частности, и в том, что она «впитывает» в себя старый, выглядящий сейчас открыто регрессивно моральный опыт обуздания, подавления народных масс.

Конечно, регрессивные тенденции, которые обнаруживает господствующее моральное сознание при империализме, нельзя абсолютизировать, превращая в свидетельство «общечеловеческой моральной деградации» (Л. Мамфорд и другие). Передовые силы современности демонстрируют растущий, в том числе нравственно, протест, отпор широких народных масс, которые не могут смириться с навязываемым им процессом морального опустошения, распространения «организационной» морали послушания и рутинерского автоматизма.

Примечательно, что даже буржуазная социология нащупала факт обеднения внутри-

личностного нравственного мира, его вытеснения формально-ритуализированными формами регуляции поведения. Соответствующие наблюдения и обобщения мы можем найти у Э. Фромма, У. Х. Уайта, Д. Рисмэна, М. Лернера и других. Появление «организационной» или «бюрократической» этики, о которой говорит У. Х. Уайт, свидетельствует о возникновении новых, более реакционных условий социально-нравственной деятельности личности в буржуазном обществе. Складывается так называемая «личность организации», морально приспособленная к корпоративно-статусным отношениям. Ослабляются (и трансформируются) традиционно-буржуазные требования деловой честности, добропорядочности и т. п., небывалый расцвет получает «мораль покровительства» — патернализм. И не удивительно: в условиях деятельности безликих трестов и корпораций, насаждающих у себя, говоря словами Р. Миллса, «коллективную безответственность», требование буржуазной честности как бы повисает в воздухе, теряет свой адрес. Если ранее оно было способом обеспечения деловой репутации предпринимателя, действующего на свой страх и риск в условиях свободной конкуренции, то теперь оно становится окончательно ненужным и лицемерным, обращенным — лишь «сверху вниз» — требованием к трудящимся, угнетаемым монополиями. Образ энергичного, инициативного, самостоятельно принимающего решения дельца, столь типичный для эпохи свободной конкуренции, заменяется вереницей безликих, послушных и безответственных чинов-

ников, чья автоматическая исполнительность является наилучшим ручательством их продвижения вверх, по бюрократически-корпоративной служебной лестнице. Личное покровительство, связи становятся важнее для индивида, чем оценка общественным мнением, чем моральное одобрение или осуждение. Даже деловые качества оказываются зачастую где-то на втором плане по сравнению с патерналистскими отношениями: ведь положение, престиж индивида зависят в первую очередь от этих отношений, не определяясь непосредственно его способностями, талантом.

Традиционная ценностная ориентация (на достижение богатства) оказывается для морального сознания большинства людей чем-то неосуществимым и формальным, теряя значительную долю реальности в массовом поведении. Сходство стандартизированного буржуазной культурой индивида с «нравственным манекеном» начинается с самого существенного признака: *отсутствие ощущения личной самобытности.* Подобный индивид воспринимает себя лишь через стандартное, внешнее, массовидное. Он действительно, оказывается, как бы органически лишен всей прежней богатой внутриличностной «игры» его моральных чувств, мыслей, порывов.

Пролетариат, осознавая пагубное значение наступления на внутриличностные стимулы и содержание духовной жизни людей при империализме, находит выход в классовом единстве, солидарности, в выработке новой морали, подлинно гуманистической.

Конечно, нравственное отчуждение — во всех своих многочисленных разновидностях — явление крайне живучее, его «эхо» люди ощущают и при социализме. «Неизбежный спутник прогресса свободы — борьба против нравственного отчуждения от труда, которое порой сохраняется некоторое время и после ликвидации его экономической основы...»[1] — утверждает Р. И. Косолапов.

Несомненно, что оскудение внутриличностных механизмов моральной императивности и самоконтроля, порождаемое антигуманными тенденциями империализма, есть величайший регресс. Пролетариат находит себе защиту от этого тотального обездушивания в подлинно гуманной, коллективистской морали. Эта мораль позволяет сохранить человеку его моральные ценности. Нравственная коллизия здесь в общем и целом выступает уже не столько как внутренняя коллизия сознания, а как противоречие между господствующей (буржуазной) системой норм и новой нравственностью, противостоящей этой системе открыто и недвусмысленно. Только новая, коммунистическая мораль, мораль борьбы и прогресса является выражением подлинно гуманных нравственных отношений, призванных преодолеть на деле, а не на словах мучительные коллизии межличностных контактов при империализме, навсегда покончить со всяческим нравственным отчуждением человека от человека.

---

[1] *Косолапов Р. И.* Социализм. К вопросам теории. М., 1979, с. 181.

3. О мнимой неустранимости моральной разобщенности людей. Неповторимость или взаимозаменяемость личностей?

Проблема одиночества не только проблема социальная, философская, этическая. Своими корнями она уходит в житейское самочувствие каждого человека, т. е. это и проблема *нравственно-психологическая.* Жизненный опыт каждого зрелого человека познакомил его с состояниями одиночества. Именно с *состояниями,* а не одним только строго определенным *состоянием.* Ибо одиночество бывает разное, имеет различный смысл, свою специфику. Соответственно и понятие одиночества многозначно — как в социальном, так и в философско-этическом плане. Почти каждый человек в своей жизни переживал отдельные *моменты* болезненного, угнетающего, морального одиночества: как свою непонятость другими, в том числе близкими людьми; как моральную несовместимость с тем окружением, в которое он попал; как заброшенность, ощущение холодного безразличия в отношении к нему других, отсутствие подлинной, искренней заинтересованности хотя бы одного человека в своей судьбе; как «отчуждение» от себя своих собственных моральных порывов, надежд, устремлений, когда они, воплотившись в ряде самоотверженных поступков, были использованы в корыстных, эгоистических целях другими людьми, когда индивид невольно оказался только простым «средством» в руках чуждых, равнодушно-неблагодарных сил; как горестную,

неисправимую потерю близкой, родной «души», как покинутость и т. д. и т. п. Каждое из подобных состояний, нравственно-психологических переживаний одиночества может быть охарактеризовано как отрицательное, вредное (даже как момент!) для морального самочувствия человека. И недаром индивид всегда стремится теми или иными способами избавиться от таких мучительных состояний.

Однако каждый зрелый человек знает и другие состояния, переживания одиночества, весьма непохожие на первые. Это: и одиночество, необходимое для творчества, для осмысления и реализации своих творческих потребностей; одиночество сосредоточенности «с самим собой», самооценки и критической нравственной рефлексии; одиночество как ощущение неповторимо индивидуального, отдельного существования; как «прослушивание» биения пульса своей внутридуховной жизни во время «отдыха» от межличностных контактов, от напряжения интенсивного общения; одиночество на природе и т. д. Короче говоря, *одиночество одиночеству — рознь.* Эти последние переживания лишь условно могут быть названы одиночеством. По крайней мере, в них нет той мучительности, болезненности, того губительного напряжения, которое присуще другим состояниям.

Подобные переживания необходимы как в нравственно-психологическом, эстетическом, так и в социальном отношении, они представляют благотворные моменты саморазвития *индивидуальности,* и в частности незаменимые моменты морального *самовоспита-*

ния человека[1]. Такие состояния одиночества будут, вероятно, возникать всегда там, где в истории пробивают себе дорогу интересы творческого развития личности. И каждый имеет право на подобного рода одиночество: там, где его долгое время нет, наступает невольное оскудение внутриличностных (в том числе нравственных) сил индивида. Возьмем, например, состояние одиночества во время самооценки. Разве оно не является необходимым для полнокровного нравственного развития личности, для углубленной работы совести, понимания долга и личной ответственности, самостоятельного нахождения правильного морального решения? И пусть это состояние одиночества сопровождается болезненными для личности угрызениями совести, укорами нравственного чувства, пусть оно связано с беспощадно трезвым, непредвзятым течением логического самоанализа — разве без него можно обойтись в нравственной жизни? Подобное одиночество — вовсе не некое ненужное «интеллигентское самокопание». Оно незаменимо в деле выработки эффективного *нравственного самоконтроля* личности за своим поведением. Такое состояние одиночества обеспечивает индивидуальную самостоятельность нравственного выбора: каждому человеку время от времени необходимо остаться наедине с зеркалом своей со-

---

[1] «Длительное пребывание в коллективе потребует смены обстановки — одиночества, полного отдыха от того напряжения, которого требует духовное общение...» — отмечал советский педагог В. А. Сухомлинский (см.: В. А. Сухомлинский о воспитании. М., 1973, с. 204).

вести, подвергнуть себя нравственной проверке и, если надо, самосуду своего морального сознания. Личность, не привыкшая, не знающая потребности в подобном состоянии «одиночества-самооценки», может весьма энергично, бескомпромиссно клеймить окружающих с помощью общепризнанных нравственных норм, но к себе самой, к собственному поведению она будет относиться на редкость снисходительно, попустительски. И не эта ли болезнь моральной несамокритичности, получая известное распространение, становится причиной многих аморальных поступков? А ведь она, встречая в конце концов отпор со стороны окружающих, ведет личность, зараженную ею, уже к другим, отрицательным, агрессивным состояниям одиночества...

Особое нравственно-психологическое значение имеет самочувствие одиночества, нередко возникающее в подростковом и раннем юношеском возрасте. Расставание с детством здесь ощущается как потеря чего-то, как наступившее состояние одиночества, непонимания. Чувство взрослости, сопутствующее общему созреванию индивида, упрочение целостности личности, в том числе в индивидуально-своеобразном сплаве ее основополагающих моральных ценностей и ориентаций, вызывают тягу к самостоятельности, самовыражению, самоанализу и самооценке. Этот возрастной перелом, сопряженный с интенсивным нравственным развитием личности молодого человека или девушки, и вызывает своеобразное ощущение одиночества, то самочувствие, в масштабах которого проис-

ходит новое, «взрослое» нравственное самопознание человека и налаживание его отношений с другими людьми. Причем это самочувствие вовсе не фатально, вне зависимости от социально-исторических отношений предопределено этапами возрастного, физического развития индивида; исследования ряда психологов, например М. Мид, показали, что в некоторых культурах психологический кризис в подростковом возрасте (и тем более сопровождающее его ощущение одиночества) отсутствует[1] (т. е. именно характерный для того или иного общества, той или иной культуры процесс социализации молодежи предопределяет и этапы нравственного ее созревания). Ощущение состояния одиночества — действительного или мнимого,— которое переживается в подростковом и раннем юношеском возрасте, оказывается лишь временным, быстро проходящим моментом нравственного формирования личности. Такой болезненный момент, несмотря на нередкую остроту и преувеличенность, все же чем-то необходим для дальнейшего полноценного нравственного развития личности, которое его преодолевает, своеобразно «снимает» в индивидуальном моральном опыте.

Или возьмем другой пример — проблему правомерности одиночества как момента в нравственно-психологической жизни в семье, в отношениях между близкими, между мужчиной и женщиной. Социологи, изучающие сексуально-брачные отношения, в один голос

[1] *Mead M.* Coming of Age in Samoa. N. Y., 1949, p. 23—33, 86—92, 124—129.

утверждают, что эти отношения прочны и имеют способность к развитию (т. е. не застывают в стагнации) именно тогда, когда любящие признают друг за другом право и на «одиночество», и на отдельное времяпрепровождение, т. е. на своеобразный отдых от постоянного житейского, эмоционального, умственного контакта друг с другом. Такой «отдых-одиночество» насущно необходим и для самопроверки чувств, для вызревания новых стимулов во взаимопонимании, для развития подлинно дружеских и свободных отношений. Одиночество в этом случае не выступает как общее состояние личности, оно — временный момент, подчиненный процессу сплочения, единства общающихся в своем «микроколлективе».

Итак, состояние, переживание одиночества имеет весьма разный в каждом конкретном случае моральный смысл и неодинаковое значение для развития личности. Подтверждение этому дают и жизненный опыт, и данные таких научных дисциплин, как социология и психология. Этот факт весьма важно установить, прежде чем перейти к анализу сердцевины мрачной антиидеи — мысли о безысходности, *фатальности* одиночества для судьбы каждого отдельного человека. Ведь очевидно, что вся проблема состоит не только в признании *наличия* одиночества, не только даже в этически положительной или отрицательной его *оценке,* а в его философско-пессимистическом истолковании как *роковой безысходности,* как внутренней *неудачи,* которая заранее предначертана для всей жизни каждого человека.

Сторонники пессимистической мысли о безысходности одиночества, как правило, не различают конкретные состояния одиночества, подходят к нему внеисторически. Моральное и психологическое состояние одиночества ими не различается, его разное значение — положительное и отрицательное — ими обычно смешивается, отождествляется. Они не только идеалистически понимают одиночество, отрывая его различные состояния от тех социально-классовых причин, которыми они вызываются, от исторической почвы, которая придает им определенное нравственное содержание, но и абстрактно, спекулятивно трактуют одиночество лишь в психологическом плане как некую вечную, трагическую «константу» человеческого бытия.

Так в чем же состоит, по их мнению, *безысходность* одиночества? И каково *социально-философское, этико-психологическое* обоснование этой безысходности?

Постулат о безысходности одиночества человека черпает свои силы, как правило, в ядовитых источниках философско-этического скептицизма. Еще в древнегреческой философии общие, «классические» посылки скептицизма были кратко выражены Горгием в трех положениях: 1) ничто не существует; 2) если и существует, то не может быть познано; 3) если существует и даже может быть познано, то непередаваемо[1]. Эти общие посылки скептицизма скрыто содержатся и в аргументах многих современных сторонников

[1] Критический философский анализ этих положений был дан еще Гегелем (см.: *Гегель*. Соч. М., 1932, т. 10, с. 28—33).

тезиса о безысходности одиночества; только эти аргументы, как правило, идут «с конца» — за «непередаваемостью» моральных ценностей следует «их непознаваемость», а из последней вытекает уже сомнение в самом «существовании» нравственного мира другого человека.

Кроме этих, так сказать, общих, по-своему классических доказательств в пользу безысходности одиночества существует, конечно, и много других, эклектически опирающихся на самые разномастные философско-этические посылки. Нередко проблема одиночества даже своеобразно «снимается», однако посредством таких положений, которые вызывают отнюдь не меньшее, а даже большее ощущение пессимизма, чем мысль о безысходности. Так, казалось бы, совсем противоположное утверждение о полном, абсолютном «тождестве» индивидов друг другу служит службу тому же пессимизму: оно этически интерпретируется как возможность полной, социальной и морально-психологической *взаимозаменяемости* людей в их отношениях. Стандартные, полностью одинаковые люди в этом случае выглядят как безликие марионетки, от перестановки которых ничего не меняется как на подмостках истории, так и в интимно-личном, непосредственном общении. Отрицается индивидуальность, *неповторимость* внутридуховного мира каждого человека. А значит, пропадает и его особая *моральная ценность,* незаменимость. «Абсолютно» преодоленное одиночество оборачивается здесь отрицанием самостоятельности, неповторимой особенности личности, ее обез-

личиванием, пренебрежением к самому факту ее жизни, ее судьбы как особой социально-нравственной *ценности*.

С гротескностью эту «ситуацию взаимозаменяемости» людей выразил английский писатель У. Тэнн в фантастическом рассказе «Игра для детей». Это игра-конструктор, присланная (по ошибке) посылкой из будущего; а о том, в чем она состоит, красноречиво говорят следующие параграфы ее инструкции: «Живые манекены и как они работают...», «Что нужно, чтобы построить человека», «Сборка человека», «Двойники на все случаи жизни. Копируйте себя и своих друзей» и т. п.[1]. Здесь взаимозаменяемость людей и их «манекенная» стандартизация выглядят как реальный физический, телесный мир, лишенный каких бы то ни было идеальных различий. Веселый машиноподобный, беспроблемный мир, где уже нет *личностей* (экая старомодность — личность!), а есть синтетические *личины*, копирующие друг друга...

Американский социолог Р. Киз заметил однажды, что тревожное неблагополучие отношений людей в современном ему обществе может быть сведено к пугающему обывателя вопросу: а будет ли иметь значение для кого-нибудь на свете мое отсутствие, если я вдруг исчезну? Мрачный ответ на этот вопрос подразумевается как бы сам собой, это ответ, обесценивающий само бытие отдельного человека... Ведь чтобы жить и действовать — причем не формально-автоматически, рутинно, а активно, страстно-заинтересован-

[1] См.: Туннель под миром. М., 1965, с. 325.

но,— человек нуждается в сознании своей (хотя бы небольшой) незаменимости, особенности, неповторимости. Не снижается ли почти до нуля ценность человека, если утверждается, что он, подобно стандартному винтику, безболезненно для окружающих может быть заменен в жизни другим миллионоподобным ему винтиком? Недаром мера ценности личности прямо выражает содержание морали, регулирующей отношение людей друг к другу.

Самоценность человека, которую он так или иначе осознает, ощущает, чтобы утвердиться в мире именно как самостоятельная личность, также зависит от признания или непризнания его человеческой *самобытности*. От этого же зависит и само ожидание человеком заинтересованного, искренне-уважительного отношения к себе со стороны других людей, уверенность в том, что он им нужен, в чем-то для них незаменим. Заинтересованность, которая должна превышать чисто утилитарный характер — расчеты окружающих на выгоду, услуги, удовольствия, которые извлекаются из общения с человеком, т. е. заинтересованность, привязанность, расположение к человеку как самобытной личности, неповторимой в своей целостности и незаменимой в этом смысле никаким другим человеком. Эта заинтересованность — тот глубинный нравственно-психологический нерв человеческих взаимоотношений, от которого зависит их ценность, их непреходящая значимость для общего самочувствия индивида. Если этот нерв разрубить, начинается процесс омертвления и всех иных общих «нервов-связей»

людей друг с другом, из духовно-нравственной атмосферы людей улетучивается необходимейший, сокровенно-интимный ее ингредиент — искренность. Именно на это омертвление и указывают многие западные социологи, мистифицируя проблему общего и единичного в человеке применительно к кризисным процессам, охватившим культуру современного капиталистического общества. Причем стандартизация индивидов в их описаниях оказывается помноженной на стандартизацию вещей, домов, вкусов, потребностей, времяпрепровождения и т. п., т. е. на обезличенную «среду обитания» этих нивелированных до уровня взаимозаменяемых песчинок человеческих единиц.

Как здесь не вспомнить грустно-иронический рассказ о человеке, поздно возвращающемся домой после очередного застолья с друзьями... Одет он был в стандартный плащ и костюм, от него стандартно попахивало спиртным. Он без труда нашел стандартный дом, похожий на сотни других в квартале, поднялся по стандартной лестнице и стандартным ключом открыл дверь квартиры. Жена, одетая в стандартный халатик, примелькавшимися, штампованными фразами его отбранила, он отвечал ей столь же обычными, истертыми оправданиями. Разогрев оставленный ему ужин, приготовленный из стандартных полуфабрикатов, и съев его, он отправился спать на супружескую кровать в объятия жены. И лишь на следующий день, поднявшись в привычное время, чтобы идти на службу, и занимаясь утренним туалетом, он с удивлением увидел, что зубная щетка в

ванне — это не его щетка! Отправившись в спальню, чтобы развеять свои недоумения вместе с женой, он вдруг обнаружил, что это... не его жена, а незнакомая женщина! Оказывается, он перепутал вчера квартиру... Но разве от этого что-то изменилось в жизни? Разве было не все равно, кто совершал эти стандартные действия? Разве не служит эта идентичность «функционирования» индивидов доказательством того, что они взаимозаменяемы без всякого «остатка»? Вот внутренний, более чем грустный смысл этой смешной истории. Ведь сам мир стандартных вещей не производит стандартных индивидов, которые появляются лишь при определенных социальных отношениях. Здесь мир вещей потому и выглядит как бездушно-рутинный, омертвело-автоматический, что в нем обитают индивиды, потерявшие внутреннюю сопричастность своих душевных миров, утратившие в общении ощущение самобытности, самоценности друг друга.

Она не может не вызвать крайнее разочарование и мрачное сомнение в значимости собственно-индивидуального личностного бытия человека. Неудивительно: если разложить человека на отдельные разрозненные функции, к тому же предельно стандартизированные, то каждой функции индивида можно найти подобную же, «аналоговую», у другого индивида. Отсюда и возникает тревожное предположение, что все люди полностью взаимозаменяемы, что самобытность, неповторимость — а значит, и особая ценность личности — не более чем миф, что все люди, в сущности, одинаковы, а различия

касаются несущественного — разного набора стандартных функций и свойств. Причем констатация этой всеобщей «одинаковости», анонимности любого индивидуального существования прямо противостоит мечте о схожести, слиянии с духовным миром другого человека, нахождении близкой, родной души — «своего другого» (alter ego). Здесь нет «своего другого» просто потому, что от «своего» ничего не осталось, его попросту не существует. Alter ego — не просто похожий, близкий, но и незаменимый, в чем-то несравненный, единственный. Но именно этого качества — незаменимости и несравненности — лишены стандартизированные индивиды, вовлеченные в мертвую рутину одинаковых, «ролевых» функций и контактов. То есть перед нами своеобразный этико-психологический феномен, скрывающий под тревожным вопросом о взаимозаменяемости людей проблему диалектики общего и единичного в личности, проблему человеческой *индивидуальности* и ее общего нравственного значения.

Разумеется, мысль о взаимозаменяемости людей, примененная к личностным отношениям, выглядит кощунственно. Без ощущения собственной индивидуальности, с убеждением, что каждого человека, в том числе самого себя, легко заменить другим, с таким самочувствием индивиду жить довольно трудно. Тогда нравственная потребность человека в человеке оказывается фикцией: во взаимоотношения вступают не индивидуально-неповторимые личности, а «ролевые» индивиды, нуждающиеся друг в друге только

функционально и только временно — «на час». Ценность личного существования становится незначительной, просто ничтожной. Если все люди, даже самые близкие, могут легко без тебя обойтись, то в чем смысл, оправдание твоего существования? Вот вопрос, который возникает в этом случае в обыденном моральном сознании отдельного человека. Но функциональная, «ролевая» заменимость личности вовсе не равнозначна ее моральной заменимости: самоценность каждого человека состоит, в частности, в его незаменимости для других людей в нравственно-психологическом отношении. Несомненно, идея о полной одинаковости людей вызывает острое *ощущение никчемности* и вместе с тем протест против «одинаковости», стремление (порой наивное) к индивидуализации, потребность личности быть для кого-то другого незаменимым, несравнимым, единственным.

Ту идеологическую мистификацию, которую приобретает эта этическая дилемма в рамках обыденного рассудка в буржуазном обществе, блестяще разоблачил К. Маркс. Конечно, нигде так не сложна и по-человечески пристрастна диалектика общего и единичного, как в спектре свойств и особенностей отдельной личности. Она всегда наполнена определенным, конкретно-историческим, социально-классовым содержанием. Противоречие между функциями, набором «ролей» индивида и его неповторимой «самостью», осознаваемой как особое «Я», К. Маркс раскрыл как коллизию между индивидуальностью и случайным индивидом в условиях господства капиталистических производствен-

ных отношений. Именно в условиях буржуазного строя социальные «отношения обособляются и противостоят индивидам», а «индивидуальность подчинена случайности»[1]. Капиталистическое разделение труда делает индивида, ему подчиненного, «односторонним, уродует, ограничивает»[2]. Отсюда и возникает моральное пожелание, чтобы взаимоотношение индивидов «не превращалось в самодовлеющее, независимое от них общественное отношение и чтобы их отличия друг от друга не принимали вещного (независимого от личности) характера...»[3]. Если это пожелание не выходит за рамки существующего строя, то оно остается лишь благочестивой иллюзией, утешительной фразой, как у Штирнера, который желает, «чтобы индивиды только лично общались друг с другом, чтобы их общение не совершалось посредством чего-то третьего, какой-нибудь вещи...»[4]. Так, по видимости, исчезают все общественные, классовые противоречия, в том числе противоречие между буржуа и пролетарием, которые теперь «должны», в соответствии с фантазирующим замыслом морализатора, вступать между собой лишь «в чисто личные отношения...»[5]. Эта успокоительная, мечтательная иллюзия говорила о полной неспособности автора «Единственного» понять социально-историческое содержание диалектики общего и единичного в человеческой индивидуально-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 440.
[2] Там же, с. 439.
[3] Там же.
[4] Там же, с. 438.
[5] Там же.

сти. «Превращение индивидуального отношения в его противоположность — в чисто вещное отношение, различение индивидуальности и случайности самими индивидами, представляет собой, как мы уже показали, исторический процесс и принимает на различных ступенях развития различные, все более резкие и универсальные формы. В современную эпоху господство вещных отношений над индивидами, подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, самую универсальную форму, поставив тем самым перед существующими индивидами... задачу: вместо господства отношений и случайности над индивидами, установить господство индивидов над случайностью и отношениями»[1],— писал К. Маркс, раскрывая реальный смысл этой проблемы. Причем эта задача обнаруживает себя как реальная, а не выдуманная и «совпадает с задачей организовать общество на коммунистических началах»[2]. Только в коммунистическом обществе, которое основано на общественной собственности, «самобытное и свободное развитие индивидов перестает быть фразой...»[3]. Самобытность человеческой индивидуальности предполагает здесь не любых «случайных индивидов», которые присущи классово антагонистическим формациям, а людей, объединенных в новую социальную ассоциацию, позволяющую им целенаправленно управлять общественным процессом. Конечно, всегда «раз-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 440.
[2] Там же.
[3] Там же, с. 441.

витие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении...»[1], поэтому и в коммунистическом обществе самобытность и развитость индивидов обусловливается их связью. Эта связь, по мысли К. Маркса, определяется: 1) экономическими предпосылками, поставленными на службу развития личности; 2) необходимой солидарностью свободного развития всех, где ограниченность каждого является препятствием для развития других лиц; 3) универсальным характером деятельности индивидов, основанном на универсальном характере общения и производительных сил. Осознание своей самобытности и своих взаимоотношений с другими людьми здесь также становится совершенно другим, перестает метаться в дилемме самоотверженности и эгоизма[2].

Так К. Маркс раскрывает действительную диалектику общего и единичного в человеке, социально-исторический смысл развития его индивидуальности. Неповторимость, или, говоря штирнеровскими словами, «единственность» человека, следует понимать лишь «в смысле самобытного развития и индивидуального поведения», а это предполагает нечто большее, чем просто «добрую волю и правильное сознание...»[3]. Неповторимость, несравнимость индивидов в буржуазном обществе оказывается подавлена частнособственническими отношениями, здесь деньги, как чеканно отмечает К. Маркс, есть «прак-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 440.
[2] См. там же, с. 441.
[3] Там же.

тически обособившееся в самостоятельную силу сравнение»[1] всех людей и вещей.

Действительную самобытность личности, неповторимость индивидуальности нельзя вывести просто из неповторимости всех предметов и процессов объективного мира. Конечно, в мире нет абсолютно тождественных друг другу вещей и процессов; отличия в молекулярном строении, составе атомов, расположении во времени и пространстве и т. п. и делают их явлениями единичными. В этом смысле любой стандартный винтик не похож на другой своим весом, особенностями (пусть ничтожными) формы, качеством материала и т. д. В этом смысле еще более не похожи друг на друга отдельные индивиды, даже если они родились однояйцовыми близнецами. Однако из этой тривиальной единичности всех предметов и явлений внешнего мира еще нельзя вывести (а тем более свести к ней!) самобытность, неповторимость человеческой индивидуальности. Когда М. Штирнер пытался вывести несравнимость «единственного» из этой общеприродной единичности, К. Маркс с насмешкой заметил, что «единственность» «низводится здесь до качества, общего у него с любой вошью и любой песчинкой»[2]. Чтобы определить *человеческую* самобытность («единственность»), нужно увидеть отличие деятельности одного индивида от деятельности другого в одной и той же сфере. Персиани — несравненная певица именно потому, что она — *певица* и что

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 442.
[2] Там же, с. 444.

ее сравнивают с другими певицами, приводит пример К. Маркс. Пение певицы несравнимо с кваканьем лягушки, хотя их можно было бы сравнивать в смысле видовых свойств человека вообще и лягушек вообще, но качества Персиани-певицы выявляются только путем сравнения между индивидами. По мысли К. Маркса, самобытность, неповторимость, несравнимость человека есть общественный продукт, а не некая внеисторическая особенность, выделяющая его в индивидуальность помимо и вне всяких общественных рамок.

Самобытность человека несводима и к простому арифметическому набору его «функций» и «ролей». Штампуя «случайного» индивида, стандартизируя и отчуждая от него его «функции», буржуазные производственные отношения отчуждают от него и его индивидуальность. Она оказывается нередко несводима к этим «функциям», чуждым и навязанным ей как бы «извне», случайно, так как «в конкуренции сама личность есть случайность, а случайность есть личность»[1]. И нет ничего ошибочнее, как это делал Штирнер, выдавать «навязанную индивиду случайность его индивидуальностью»[2].

Индивидуальность вместе с тем не только воплощение общей, социальной природы человека, она выражает его историческую активность как субъекта практической деятельности, выступает своеобразным центром автономии человека в этой деятельности. Личность не может стать индивидуально-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 373.
[2] Там же, с. 434.

стью, не обладая относительной самостоятельностью. Но сама эта индивидуальность, самостоятельность рассматривается в марксизме через призму общественных отношений. Социальные свойства составляют костяк индивидуальности, ее вершину, ее ядро — личность. Конечно, индивидуальность проявляется и на биологическом, психологическом уровне структуры индивида, однако ее богатство и ценность находится в прямой зависимости от развития социальных качеств человека: индивидуальность тем значительнее, чем полнее связи человека с другими людьми, группами, классом, обществом. Индивидуальность самобытна, неповторима. Однако эта неповторимость — свойство развившейся человеческой индивидуальности, а не наоборот. Сама индивидуализация вовсе не обозначает эгоистического отделения личности от общественного целого (а именно так понимают индивидуальность буржуазные идеологи — как индивидуалистическую, враждебную разобщенность человека и общества). Важен не только сам факт индивидуальной неповторимости человека, но его общественный, нравственный смысл. Ведь человек, как отмечал К. Маркс, «свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность...»[1].

Даже сравнивая людей в отдельных разрозненных видах их деятельности, мы в определенные моменты сталкиваемся с проявлением их самобытности, с воплощением их

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 145.

неповторимости. Прежде всего это относится к тем видам деятельности, в которых обнаруживается творческий момент, активное начало, идущее от субъекта. Творчество и индивидуальность, человеческая неповторимость, самоценность и созидание оказываются связаны внутренней, «смысловой» нитью в истории. Психологи и социологи к числу основополагающих качеств человеческой индивидуальности обычно относят: целостность, неповторимость, обособленность, наличие внутреннего Я, автономность, творчество. И в каждой из этих характеристик человек выступает всякий раз различными сторонами как единый, неповторимый «микрокосм», незаменимый в своей индивидуальности. В индивидуальности заключается внутренняя «замкнутость», целостность человека как самобытного субъекта деятельности. Здесь «нужно представить человека не только как открытую систему, но и как систему «закрытую», *замкнутую* вследствие внутренней *взаимосвязанности ее свойств* (личности, индивида, субъекта)»[1]. Именно как *целостность* индивидуальность обуславливает неповторимую самобытность, а следовательно, и незаменимость человека никем другим. Своеобразие каждого человека не исчерпывается ни его единичными признаками, ни тем или иным набором его свойств и качеств, а заключается в неповторимой *целостности* всех этих элементов индивидуальности, целостности, специфика которой не сводится к осо-

---

[1] *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. Л., 1968, с. 327.

бенностям составляющих ее элементов. Незаменимость — не голый факт единичности, обособленности человека, а целостное, самобытное единство его многообразных признаков, свойств, отношений.

Марксизм-ленинизм никогда не отвергал самобытность, неповторимость индивидуальности, не сводил ее к абстрактно-общему, игнорируя ее конкретные особенности и специфические черты. Определение ядра индивидуальности — сущности личности как совокупности общественных отношений — вовсе не «растворяет», как утверждают критики марксизма, человека в «тотальной общественной общности». Совокупность — это не механический набор отношений, а неповторимая целостность. Гениальность этого марксова определения сущности личности в том и состоит, что оно позволяет не внешне, а внутренне связать самобытность личности с ее общественной природой, общностью, ее сущностью, проявляющейся лишь в социальных связях с другими людьми. Сама целостность человека как самобытной «единичности» оказывается сложной системой связей и отношений.

Вот почему, когда эти связи и отношения уродуются, ослабляются, тогда и возникает мрачная видимость полной «взаимозаменяемости» людей во всех их функциях, в их взаимном общении. Это этическая иллюзия, вызываемая самим течением жизни в капиталистическом обществе, построенном на частнособственнических интересах. Люди в их функциях, конечно, могут быть — более или менее успешно — взаимозаменяемы; но как

личности, как индивидуальности в их сложившейся, самобытной целостности они не могут быть заменены никогда.

В понимании этого факта скрывается предпосылка признания высокой ценности каждой человеческой индивидуальности, гуманистическая направленность нравственного отношения к человеку. Особенно важна эта гуманистическая направленность в общении людей, их созидательном труде и творчестве. Индивидуальность как целостность имеет и свое нравственное выражение — в совокупности моральных качеств, свойств, целей человека. Иерархия моральных ценностей, воплощающаяся в индивидуальности, всегда самобытно, неповторимо — в соответствии с богатством личного опыта и структурой потребностей и способностей — придает общению людей значение неисчерпаемого источника духовного взаимообогащения, развития и совершенствования. Моральные устои жизни человека — костяк его индивидуальности, проявление в ней его высших социальных потребностей и отношений. Здесь, пожалуй, прав И. И. Резвицкий, утверждающий, что «нравственное начало составляет ядро человеческой индивидуальности, поскольку оно неразрывно связано с гражданскими позициями личности, с ее преданностью общественным идеалам»[1].

Итак, пессимистическое предположение о полной взаимозаменяемости личностей приводит к традиционной дилемме немарксист-

---

[1] *Резвицкий И. И.* Философские основы теории индивидуальности. Л., 1973, с. 36.

ской этики: либо признанию личности абсолютно изолированной, «автономной», совершенно непохожей на другую, «монадой», за оболочку которой, в ее внутридуховный мир нельзя никоим образом проникнуть (отсюда постулат о безысходности одиночества); либо признанию личности абсолютно тождественной другой личности, совершенно, «без остатка», одинаковой с ней (отсюда постулат о полной взаимозаменяемости людей, обесценка их индивидуальности).

Как сама эта дилемма, так и ее последовательное осмысление в немарксистской этике глубоко метафизичны. Здесь действительно важнейшая, многосложная проблема связи, морального взаимопонимания индивидов втискивается в прокрустово ложе жесткой, метафизической альтернативы: «или — или». Или безысходность одиночества, абсолютной изолированности, или полная одинаковость, взаимозаменяемость людей. В первом случае все межличностные контакты, нравственное сопереживание людей объявляется иллюзорным, недостижимым (реальностью, а не иллюзией оказывается только одиночество, изолированность, непонятость). Во втором случае сама неповторимая индивидуальность, незаменимая ценность личности рассматривается как видимость, иллюзия (реальностью же выглядят совершенно стандартные, одинаковые у всех людей, безликие отношения и свойства).

Многим современным буржуазным идеологам марксистское учение о сущности человека как совокупности общественных отношений представляется «забвением субъекта»,

ибо оно признает якобы только «наличную общность», но игнорирует неповторимость индивидуальности. Ценностное бытие личности оказывается у буржуазных идеологов не только недетерминированным социальными отношениями, но и адекватно никогда невыразимым. Иррациональная «самоочевидность» этого ценностного бытия оказывается исходным пунктом. Реальная сущность человека, определяемая совокупностью общественных отношений и в них творчески воплощающаяся, оказывается с этой точки зрения только видимостью, некоторой «абстрактностью» существования. «Абстракция» человеческой общественности отчуждается от индивида, субъектом его повседневной жизни становится экзистенциал «das Man» (безликое «оно»), где все оригинальное делается ординарным, нивелируется[1]. Как пишет К. Ясперс, в «наличном бытии я делаю то, что делают все, верю, чему все верят, мыслю, как все мыслят. Мнения, цели, страхи, радости переносятся от одного к другому без того, чтобы это заметили, ибо происходит первоначальная, бесспорная идентификация всех». Но «Я» не хочет быть только «каждым», а и «самим собой». Чтобы противопоставить себя «другим», человек должен вступить в состояние одиночества. В подлинную, «экзистенциальную» коммуникацию с другим человеком нельзя вступить, не будучи одиноким. Эта коммуникация, в отличие от неподлинной, внешней, основана на взаимной любви, дружбе, ува-

---

[1] См. об этом: *Габитова Р. М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.

жении, доверии, она есть, по К. Ясперсу, «любовь-борьба»[1].

«Человек живет в разобщенном мире»[2] — эти слова, сказанные Бердяевым, звучат как рефрен современных грустных раздумий буржуазных идеологов о моральном одиночестве человека. Нынешнее развитие общества, по их мнению, только углубляет бездонную пропасть отчуждения, пролегающую между людьми, между человеком и обществом. Враждебность частнособственнических отношений капитализма моральному развитию, здоровому самочувствию человека истолковывается ими как несовместимость социального прогресса и гуманизма. Постигнув абсурдность, бесперспективность «внешнего» социального мира, поняв «экзистенциальную» безысходность своего одиночества, человек теперь должен выдержать гнет столь беспросветного пессимизма. Каким образом? Предлагаются рецепты «экзистенциальной» перестройки нравственного сознания буржуазной «личности, которая еще в седле»[3]. «Экзистенциальные ценности», став, по мнению американского буржуазного философа В. Феркисса, путеводными нитями «технологической цивилизации» и «технологического человека», обеспечат сначала смягчение, а затем и забвение моральной «раздвоенности», неприспособленности человека (соединив «три

---

[1] Цит. по: *Габитова Р. М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме, с. 178, 179.

[2] *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, с. 186.

[3] *Ferkiss V.* Tehnological Man: the Myth and the Reality. N. Y., 1969, p. 245.

элемента»: новый натурализм, новый холизм, новый имманентизм, из которых и сложится «образец ценностей будущей цивилизации»[1]).

Смысл всех этих «перестроек» состоит в ликвидации иллюзорных надежд человека на преодоление одиночества с помощью социальных средств. С этой точки зрения индивид должен осознать, что язык, применяемый им в общении, чужой, «внешний» язык; что само общение по общественным стандартам, этикету и ритуалам враждебно взаимопониманию; что моральные нормы не более как давление внешних, принудительных сил и т. п. С ними не следует, следовательно, связывать никакие надежды на улучшение собственного существования, осуществление своих упований и надежд. Основная перестройка может произойти лишь в области индивидуального, изолированного нравственного мира: существует только один «выход» — уход личности «в себя», переживание своей самобытности, непохожей на всю внешнюю «моральность», погружение в иррациональные, витальные источники своего бытия. Необходимо оградить свой нравственно-психологический мир от растущей власти социальных потребностей, давления «внешних» норм и т. д.

Вот как рассуждает один из героев романа представительницы экзистенциализма Симоны де Бовуар: «Порождая новые потребности, мы усиливаем чувство обездоленности. Когда начался этот упадок? В тот день, когда мудрости предпочли науку, красоте — пользу.

---

[1] *Ferkiss. V.* Tehnological Man: the Myth and the Reality, R. X., 1969, p. 221, 247.

Виноваты Возрождение, рационализм, капитализм, обожествление науки... Но раз уж мы пришли к этому, что делать теперь? Попытаться возродить в себе, вокруг себя мудрость и стремление к красоте. Ни социальная, ни политическая, ни техническая революция не вернут человеку утраченную истину, средство одно — революция нравственная. Во всяком случае, можно совершить этот переворот для себя лично: тогда придет радость, несмотря на окружающий нас мир абсурда и разлада»[1].

Спроектированная подобным образом личность как бы замкнута «вовнутрь», уже лишена мучительного давления «внешней» морали и самой социальной действительности. Создается иллюзия стабильной, мудрой радости от ощущения своей неповторимости, своей внутридуховной «свободы». Но это только иллюзия: ведь подобное нравственное состояние лишь усиливает моральное одиночество. Да и само «одиноко-мудрое» существование, разве оно не оказывается психологически невыносимо в условиях полного отделения от социально-нравственных ценностей, в параметрах опустошенной *жизни без идеалов?* Пустоту и невыносимость такого существования приходится обличать, подыскивая в то же время ему нравственные оправдания. Смысл всех этих оправданий состоит в утверждении недопустимости соотнесения внутреннего нравственного мира личности с общественной жизнью, в разработке рецептов «спасения» этого мира через

[1] *Бовуар Симона де.* Прелестные картинки. М., 1968, с. 75.

отказ от социальной ответственности, через попытки укрыться в отгороженном от других собственном оазисе «одинокого духа». Это иллюзорная попытка соткать из антиидей, безысходно-болезненных для нравственного состояния личности, изолированный островок ее особой «антисудьбы» как собственного «пространства для счастья» в безбрежном океане всеобщей несчастливости.

Знаменательно, что иллюзорность тех «выходов» из мучительного состояния одиночества и отчуждения, к которым, как к наркотическим психологическим средствам, прибегает «несчастное сознание» обывателя, достаточно ясно осознается наиболее проницательными, критически и гуманистически настроенными мыслителями на Западе. В частности, широко известна острая критика Э. Фроммом таких лжевыходов «несчастного сознания», как «садистский», «мазохистский» и «конформистский», пагубность которых для нравственного здоровья человека была показана американским философом с тревожной убедительностью. Э. Фромм выделял пять основных потребностей человека, вытекающих из общих условий его существования и развития. Это, во-первых, потребность в связях с другими людьми, в принадлежности к какому-либо человеческому объединению, движению и т. п. Во-вторых, это потребность в «трансцендентности», т. е. творчестве, выводящем человека за чисто «биологическую» его природу. Это, в-третьих, потребность в привязанности, интимности с «кем-то» (или чем-то, «частью мира»). В-четвертых, потребность в «идентичности»,

индивидуализации, стремление быть уникальным, самоценным существом. В-пятых, потребность в системе ориентации и поклонения каким-либо ценностям, позволяющей человеку действовать в социальной среде[1]. Первая потребность (в связях с другими людьми) может удовлетворяться как посредством господства-подчинения (садо-мазохистский комплекс), так и посредством любви. Вторая потребность (в «трансцендентности») реализуется либо в творчестве, либо в деструктивистской деятельности, в разрушении. Потребность в привязанности осуществляется либо «регрессивно», в направлении прошлого (к отцу, матери, родной природе), либо посредством достижения нового единения с людьми и миром. Потребность в «идентичности» удовлетворяется или прочной причастностью к классу, группе, или творческим развитием всех личных способностей. И наконец, система ориентации, удовлетворяющая пятую потребность человека, носит либо рациональный, либо иррациональный характер. В зависимости от того, как удовлетворяются все эти основные потребности человека, складываются и его отношения с другими людьми; причем каждому способу связи соответствует и определенный *тип ориентации* личности. Так у Э. Фромма появляются основные способы связи и ориентации человека: 1) мазохистский (рецептивный); 2) садистский (эксплуатирующий); 3) деструктивный (накопительский); 4) конформистский (рыночный); 5) через любовь

---

[1] *Fromm E.* Man for Himself, N. Y., 1957.

(продуктивный). Альтернативные способы удовлетворения потребностей выглядят, по существу, у Э. Фромма как крайние константы на шкале добра и зла, по которой происходит поведение человека. Вот почему Э. Фромм выступает как против идеи о том, что человек по своей природе зол (Гоббс), так и против идей, что он добр (Руссо), или и добр и зол (Фрейд). «Реалистическая точка зрения заключается в том,— пишет он,— что она рассматривает обе возможности как *реальные потенции* и изучает те *условия*, которые способствуют развитию каждой из них»[1]. Характерно, что в основу своего анализа Э. Фромм кладет самую общую проблему: соотношение потребности индивида в связи, единении с другими людьми и потребностью в автономии, индивидуализации. В противоречивом соотношении и борьбе этих двух «начал» жизни человека он видит содержание всей человеческой истории[2]. Причем приближение к одной из «крайностей» всякий раз угрожает человеку (авторитаризм или пустота «свободы от»). Так, «если экономические, социальные и политические условия, от которых зависит весь процесс индивидуализации человека, не дают основы для реализации его индивидуальности... и ес-

---

[1] *Fromm E.* The Heart of Man. N. Y., 1964, p. 128.

[2] Разумеется, общий смысл этого противопоставления у Э. Фромма далеко не оригинален. Проблема соотношения «изолированности», автономии человека и его единения, связи с другими проходит красной нитью через всю мировую историю философии и этики, ее можно проследить от Платона до Гегеля, от Эпикура до Фейербаха, от Киркегора до Камю, от Фурье до Маркса и т. д.

ли в то же время люди утеряли уже те связи, которые обеспечивали им безопасность, то свобода в силу подобного разрыва оказывается невыносимой...»[1]. Это только «свобода от», не «свобода на». Она явный источник морального одиночества и отчуждения личности. От одиночества же личность пытается уйти, избавляясь от самой «свободы» путем какого-либо подчинения. С этих позиций Э. Фромм интерпретирует историю изменения личности — от средневековья до современности.

У Э. Фромма получается, что человеческое общество имеет одни социальные цели, а развитие человека — иные, особые цели и что между ними существует постоянная коллизия: социальные цели противоречат универсально-человеческим. Создается порочный методологический круг в анализе: на основе общих потребностей «человека вообще» изучаются их проявления в социальной среде (их удовлетворение, отклонения, неудовлетворенность, вызывающая новое психическое напряжение), а развитие социальной среды рассматривается отдельно, как нечто изолированное, оказывающее только обратное воздействие на предрасположенность человека к действию. Два параллельно идущих «мира» — личности и общества — выглядят замкнутыми, изолированными факторами (хотя и находящимися в противоречивом внешнем взаимодействии). Не абсолютизируется ли здесь специфическое противоречие между личностью и обществом при ка-

---

[1] *Fromm E.* Escape from Freedom, p. 36—37.

питализме, которому придается философский статус внутреннего смысла всей истории?

Конечно, в заслугу Э. Фромма следует поставить раскрытие им ложности ряда нравственно-психологических способов «ухода» человека от коллизий капиталистической действительности, попытка учесть роль объективных факторов (в том числе экономического). Относительно самостоятельная роль нравственно-психологического фактора, его воплощения в исторических типах личности никогда не отвергалась марксизмом; однако эта самостоятельность только относительна — она может быть верно понята, лишь будучи выведена (хотя, конечно, не сведена на вульгарно-социологический манер!) из социального основания. Вместе с тем для нас здесь важно собственно другое: как в рамках даже своего, ограниченного, подхода Э. Фромму удается показать ущербность, неудовлетворительность пессимистической антиидеи о безысходности одиночества.

Злоключения нравственного сознания буржуазного обывателя, то впадающего в одиночество, то переживающего пустоту, «одинаковость» своего существования в стандартизированных межличностных отношениях, как и нравственно-психологические способы «выхода» из этих злоключений,— порождение мира частнособственнических отношений. Эта «злая диалектика» нравственной жизни личности вовсе не является неким всеисторическим роком. Состояние мучительного одиночества как утеря резонанса с другими людьми (и обществом) — состояние длитель-

ное, переходящее в устойчивое мироощущение (заглушаемое пьянством, безудержным эротизмом, иллюзиями психологических самовнушений), и одиночество как временный необходимый момент самочувствия индивида, нужный ему для самооценки и самососредоточенности,— это явления разного как социального, так и нравственного ранга. Их нельзя смешивать, забывая об их конкретном содержании. Отдельность, «автономность», самостоятельность (в том числе нравственная, выражающаяся в личной ответственности) человека еще не вызывает состояния одиночества, тем более морального[1]. Социальная самостоятельность индивида — исторический продукт. И только при неблагоприятных для личностного, нравственного саморазвития общественных условиях она может приобретать значение *предпосылки* одиночества. Право личности распоряжаться собой, имеющее столь большое значение для развития морального самосознания, заключает в себе,

[1] Необходимо различать социальные, моральные, психологические аспекты одиночества: они могут не совпадать. Моральное одиночество имеет особый смысл. Даже психологическое переживание одиночества может в отдельных случаях не иметь нравственного содержания (т. е. изолированности от ценностей и моральной жизни других людей). Социальное одиночество — явление объективное, указывающее на реальное положение человека в обществе, его отношение к классу, группе, ближайшему окружению; оно может быть как осознанно, так и неосознанно. Оно также не тождественно с моральным, хотя, как правило, перекрещивается с ним. Наконец, может быть специфическое состояние морального одиночества, которое не подкрепляется острыми психологическими состояния-

как подчеркивал К. Маркс в «Капитале», целую мировую историю[1].

Именно в процессе исторического развития личности у нее сформировались эффективные механизмы морального самосознания, механизмы регуляции поведения и самоконтроля. Эти механизмы приобрели в основном интровертный характер (т. е. имеют вид психологической ориентировочности «изнутри»), их императивность осознается человеком как нечто сугубо личное, как побуждение, идущее изнутри, как моральное «не могу иначе». Интровертный характер механизмов морального сознания (особенно таких, как долг и совесть) был громадным историческим достижением в духовном развитии личности. Обеспечивая выражение содержания социально-исторических интересов на языке внутриличностной моральной жизни, эти механизмы вместе с тем открыли необозримые возможности для индивидуального нравственного развития. Капиталистическое общество ныне не только не позволяет использовать эти возможности для развития

ми совершенной заброшенности, непонятости и т. п. Оно может возникать при взаимопонимании, психологической совместимости общающихся индивидов — на основе расхождения в принятии ценностей, норм, идеалов. В этом случае это состояние не столь эмоционально-мучительно: индивид умозрительно предполагает, что где-то существуют (или будут существовать) люди, разделяющие его представления о ценностях и нормах, находит опору в этих ценностях, как долженствующих быть общими для всех и потому позволяющих оценивать самого себя как существо нравственное.

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 181.

личности, оно их урезывает, искажает, разрушает: нравственное одиночество выглядит здесь как один из мучительных этапов в динамике буржуазного индивидуализма, впавшего в кризис и разложение.

Коммунистический идеал всесторонне развитой личности немыслим без полноценного использования внутриличностных, интровертных механизмов нравственного сознания. В коммунистической морали выражается — на подлинно гуманистической и вместе с тем реалистической основе — диалектика неповторимой индивидуальности, качественного своеобразия нравственных черт отдельной личности с ее коллективистским значением, нормативно-ценностным единством с устремлениями других людей. Гармоническое единство личного достоинства, осознания неповторимой ценности нравственного мира каждого человека с принципами коллективизма, с сознательной ответственностью перед обществом — вот тот гуманистический сплав, который неподвластен коррозии морального отчуждения и безликой стандартизации. Слова основоположников марксизма о том, что в коммунистической ассоциации «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»[1],— это гениальное выражение сути той нравственной жизни, которая представляет собой путь преодоления тупиковых, нравственно-кризисных состояний: как одиночества, отчуждения, так и взаимозаменяемости, нивелировки людей.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 447.

4. Социализм: объективно-психологические предпосылки «морального резонанса» в межличностных отношениях

Хаос в ценностных ориентирах, мелькающих в общественной среде, несогласие в принятии моральных норм, отчуждение, превращающее нравственность во враждебную для личности порабощающую силу и т. д.,— вот те социально-психологические предпосылки морального одиночества, которые постоянно воспроизводятся современными капиталистическими отношениями, разобщающими человека от человека. Ликвидация этих социально-психологических предпосылок в социалистическом обществе — неоспоримое историческое преимущество нового строя. Социально-политическое и идейное единство народа, сложившееся в развитом социалистическом обществе, создает принципиально иные, действительно гуманные возможности личного морального выбора, взаимопонимания людей, их солидарности, их *сопереживания* общих ценностей.

Конечно, нравственные возможности социализма не реализуются автоматически, тем более в масштабах отдельной, индивидуальной судьбы. Для своей полной реализации они требуют моральной активности, развития самосознания и цельности каждой личности, создания психологически устойчивой, эффективно действующей системы гуманных межличностных отношений. Проблемы нравственного взаимопонимания, солидарного согласия, сопереживания и соучастия — это те субъективные, *морально-психологические ас-*

пекты этой системы, без которых она не может быть ни эффективной, ни подлинно гуманной. Без развития этой субъективно-психологической стороны социалистических межличностных отношений нельзя преодолеть и негативных явлений морального одиночества, рецидивов стойкого непонимания людей друг другом. Вот почему проблема *гуманизации* межличностных отношений, выражающая важнейшую тенденцию строительства коммунизма, вызывает и ряд новых, нравственно-психологических проблем общения, взаимопонимания, вынесения людьми нравственных оценок и суждений. Вместе с тем небывало возрастает потребность общественного сознания в наиболее полноценных, действенных способах установления психологически проникновенного *морального резонанса* человека с человеком. Именно здесь вырисовываются важнейшие направления гуманистического развития семьи, общественных и трудовых коллективов, реализации всех возможностей социализма в деле улучшения моральных состояний личности, ее контактов, сопереживания общих ценностей.

Счастливая полнота и осмысленность индивидуальной судьбы, в том числе в ее наполненности положительными духовными ценностями, оказывается возможной лишь через углубления межличностных, межгрупповых контактов, через общение, проникновенно искреннее *морально*, через гуманизацию самого смысла, самой потребности в таком общении. По мысли К. Маркса, одним из показателей культурного совершенствования личности — на исторической ступе-

ни перехода к коммунизму — является *рост потребности в человеческом общении,* не связанном чисто утилитарными соображениями. В этом — важная черта нравственного прогресса, совершающегося на почве социализма. Ориентация нравственного сознания на усвоение и сопричастность к духовной жизни другого человека, на совместный расцвет творческих способностей и счастья — генеральная перспектива, открываемая новым, коммунистическим гуманизмом. Еще домарксистские мыслители-гуманисты подходили, пожалуй, к пониманию того, что нет для человеческого интереса более притягательного объекта, чем *сам человек.* Марксистско-ленинская этика — законный преемник этого гуманистического внимания к человеку, она поставила его в центр своего социально-нравственного идеала как всесторонне развитую личность, впервые определив реальные, социально-исторические пути борьбы за его осуществление. Установление морального резонанса в отношениях людей при социализме вместе с тем немыслимо без сознательной борьбы против негативных нравственно-психологических, индивидуальных черт, ему препятствующих: непонимания и черствости, эгоистического попрания чужого достоинства, предвзятости и неумения определить качества личности в их неповторимо своеобразной целостности (даже противоречивости), зазнайства и лицемерия, некритичности в моральной самооценке и грубых, примитивно демагогических нравственных притязаний к окружающим и т. п.

В творчестве новых социальных отноше-

ний — коммунистических индивидуально своеобразный, нравственно-психологический момент вовсе не мелочь, не некая область чего-то третьестепенного, прикладного, малозначащего: от него во многом зависит моральное *самочувствие* личности, а значит, и общий нравственный *климат* в коллективах и обществе. Надо иметь в виду, что неповторимо личное, психологически своеобразное в моральном резонансе двух людей, в совпадающих точках их сопереживания может быть и наиболее *социальным,* связанным с сокровенным значением нравственных ценностей, утверждающихся в обществе. Этикам еще предстоит (вместе с психологами, педагогами, социологами) всерьез разобраться в механизмах нравственного взаимопонимания, особенно в природе *эмоционально-нравственных контактов,* в ценностных значениях таких психологических явлений, как уподобление себя другому лицу, ощущение *сопричастности, сопереживания,* зарождения симпатий и антипатий, интуитивного неприятия, осуждения и, напротив, восхищения поступком другого лица и т. д.

Социализм демонстрирует свои коренные преимущества и *в сфере морально-психологической,* ликвидируя в межличностных отношениях дух корыстолюбия и эгоистической выгоды. Но значит ли это, что при социализме проблема морального непонимания и одиночества определяется только психологическими трудностями общения или «гносеологическими» причинами — неполнотой, приближенностью знания о душевном мире другого человека? Думается, что не значит.

Социализм — это первая фаза коммунистической формации, и, как первая фаза, она исторически ограничена. Забывать об этом значило бы сеять непростительные морализаторские иллюзии, требовать от социализма того, чего он еще не может дать и что придет лишь с построением коммунизма. Социализм еще не может, как показал В. И. Ленин, дать полного экономического равенства всех членов общества. Социалистический принцип распределения «по труду» означает, что люди, в соответствии со своим трудовым вкладом, профессиональной, физической подготовкой, своими способностями, получают от общества разное вознаграждение. Все они равны перед обществом — каждый получает столько, сколько он дал обществу (за вычетом того, что идет в общественный фонд). Эта равная мерка по отношению к реально неравным лицам есть, как отмечал В. И. Ленин, «нарушение равенства и несправедливость»[1].

Что же такое, по В. И. Ленину, «справедливость» социалистических производственных отношений? Разве «несправедливо» вознаграждать людей по их трудовому усилию, количеству и качеству их вклада в общее дело? Разве сам В. И. Ленин не подчеркивал, что принципы «за равное количество труда — равное количество продукта» и «кто не работает, тот не ест» носят социалистический характер, качественно возвышаясь над буржуазными принципами? Да, все это совершенно справедливо для условий первой

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 93.

фазы коммунизма, т. е. социализма (ибо реально действующая в обществе справедливость не может быть выше тех экономических предпосылок, на которых она зиждется). И «несправедливо» с точки зрения будущей, коммунистической морали, соответствующей высшей фазе — зрелому коммунизму: ведь если каждый честно отдает все, на что он способен («по способностям»), то и получать он «должен был бы» от общества так же, как и всякий другой. Преодолеть эту «несправедливость» можно лишь путем перехода от социализма к коммунизму, когда станет возможным ввести принцип распределения «по потребностям». Таким образом, справедливость социалистическая и коммунистическая есть социально-нравственные явления *различной степени исторической зрелости*, их нельзя отождествлять, хотя и более высокая *вырастет* из первой, ей предшествующей. Это справедливости разного исторического ранга, выражающие последовательные этапы *гуманизации* нравственных отношений внутри развивающейся коммунистической формации, в соответствии с достигнутым социально-экономическим уровнем общества.

Действительно, людям в социалистическом обществе, вступающим в многообразные отношения с другими людьми и коллективами, еще приходится заботиться об обеспечении своих личных интересов на основании принципа равенства—получения за равный вклад равного (материального и социального) вознаграждения. В нравственных отношениях они опираются на социалистическую справедливость, строя моральные оценки и суж-

дения по схеме «эквивалентности воздаяния», применения равной мерки к разным людям, охраняя с ее помощью свои интересы. Разумеется, ограниченность такого подхода с точки зрения идеалов коммунистического гуманизма несомненна. Подлинное бескорыстие, альтруизм, искреннее благодеяние и благодарность стоят выше всякого расчета на ответное вознаграждение, на «эквивалентность воздаяния». Но любая мораль — и социалистическая здесь не исключение — отражает те социально-экономические отношения, на почве которых она вырастает, которые она обслуживает. Только коммунизм, ликвидируя окончательно последние остатки экономического неравенства, делает ненужным и моральное упование на всеобщее «равенство воздаяний» — от друг друга и общества.

Но здесь, естественно, возникает вопрос: разве в условиях социализма не действуют вполне реальные, ощутимые тенденции нового складывающегося этапа — зрелого коммунизма? Разве они не получают своего нравственного отражения? Несомненно, действуют. И находят свое непосредственное выражение в реальной нравственности социалистического общества. Все три аспекта направления единого, гармонического процесса строительства коммунизма — во-первых, создание его материально-технической базы, во-вторых, складывание более высоких, бесклассовых социальных отношений и, в-третьих, формирование нового, коммунистического типа человека — означают *переход* от социалистической справедливости к коммунисти-

ческой. *Социалистическая мораль имеет внутреннюю тенденцию перерастать в мораль зрелого коммунистического общества.* В ходе этого перерастания в лоне социалистического общества вызревают такие моральные принципы взаимоотношений людей, которые переходят за узкие рамки «взаимного воздаяния», которые строятся только на потребности взаимного общения, сопереживания и творения общих ценностей, будучи несводимы к соображениям одной только полезности, расчетам на «обратную» выгоду.

Все это создает своеобразную противоречивость в динамике социалистической нравственности, определяя стимулы ее саморазвития. Человек социалистического общества, с одной стороны, должен постоянно заботиться об обеспечении своих интересов, охраняя их посредством принципа «за равный труд — равное количество продукта», и, с другой стороны, в его сознании и отношениях с другими людьми вызревают мощные моральные стимулы, требования, оценки альтруистически бескорыстного служения обществу, другим людям. Эту противоречивость социалистического нравственного сознания в художественно-публицистической форме проникновенно изобразил Евг. Богат в своей книге «Бескорыстие». В ней он убедительно рассказал о таких сегодняшних добродетелях советских людей, как бескорыстие, альтруизм, доброжелательность, сочувствие, творение добра другим людям без всякого расчета на ответную благодарность. Писатель верно усмотрел в людях — носителях этих качеств землепроходцев новой, коммунистической

морали, творцов новых нравственных ценностей, которые утвердятся как господствующие вместе с торжеством коммунизма.

Творение добра без надежды на ответную благодарность, альтруистическое отношение к другим людям — все это те благоприятнейшие для нравственного *взаимопонимания* предпосылки, которые психологически подрывают болезненно-негативные переживания моментов одиночества. И эти предпосылки существуют и развиваются сегодня, в ходе строительства коммунистического общества. Вместе с тем было бы наивной иллюзией не видеть того простого факта, что социалистические отношения людей еще не обеспечивают полного и всеобщего «чистого» альтруизма: отказ от охраны, обеспечения своих материальных интересов, безрасчетливая щедрость и великодушное «бессребреничество» не могут еще служить (несмотря на свою необоримую моральную притягательность) всеобщим эталоном, образцом обязательного поведения для всех. Было бы нереалистично выдвигать такой альтруизм как конкретное, всеобщее обязательное требование социалистической морали. Альтруизм и полное бескорыстие окончательно могут утвердиться в реальных правах лишь тогда, когда будут ликвидированы последние остатки экономического неравенства людей в обществе (а это и будет означать, согласно прозорливому предвидению К. Маркса, преодоление исторически ограниченной этической альтернативы эгоизма и альтруизма).

Разумеется, учет житейских обстоятельств, выбор линии поведения, которая наиболее

благоприятствует соблюдению интересов человека,— все это еще не является само по себе причинами морального непонимания, потери резонанса в сопереживании ценностей с другим человеком, одиночества. Однако абсолютизация такого расчета, выработанные навыки решительного отстаивания своих личных интересов всегда, даже если они противоречат общественным, несомненно, может затруднять непосредственное, искренне проникновенное моральное общение, отгораживая одного человека от другого панцирем личного эгоистического интереса и утилитарного отношения. Особенно болезненные, враждебные нравственному единению людей ситуации складываются тогда, когда под прикрытием личной заинтересованности в человеке просыпается корыстолюбие, эгоизм, стремление получить побольше выгод для себя за счет других людей, того или иного коллектива, общества. Сохраняющееся экономическое неравенство в положении людей создает возможность временно использовать некоторых людей в межличностных отношениях только как средство для своей личной выгоды. Великовозрастные дети, годами сидящие на иждивении родителей, мужья, чей вклад в обеспечение семьи, воспитание детей явно ниже того семейного комфорта, которым они пользуются, наконец, тунеядцы и лентяи всякого рода, приспособившиеся получать от трудового коллектива больше, чем они ему отдают,— вот только некоторые, наиболее известные и самоочевидные примеры этого рода отношений. Нарушение социалистических моральных принципов *взаимной ответ-*

ственности в этих случаях прямо наносит удар по нравственному сплочению, взаимопониманию, товариществу людей, по самой социалистической справедливости. Социалистическая справедливость, хотя она исторически преходяща и перерастет в высшую, коммунистическую, вполне реально противостоит всем отклонениям от социалистической нравственности, защищая каждого человека морально от еще возможного в отдельных случаях безответственного, неблагодарного, эгоистического отношения к нему некоторых других людей. Особенно опасны эти отклонения тогда, когда в отдельных коллективах сознательно извращается социалистическая мера труда и потребления. Пагубные моральные последствия такого извращения тут же сказываются на всей системе межличностных отношений, вызывая рецидивы рвачества, стяжательства, очковтирательства, равнодушия к другим людям. В. И. Ленин предупреждал коммунистов, что для утверждения социализма «решающим является организация строжайшего и всенародного учета и контроля за производством и распределением...»[1]. Это ленинское предупреждение имеет прямой нравственный смысл: там, где нарушается социалистическая мера труда и потребления, именно там появляется лазейка для оживления частнособственнической морали, там корыстолюбие и эгоизм наносят недопустимый урон принципам социалистического коллективизма и солидарности. Ясно, что именно в таких ситуациях возрождается

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 36, с. 175.

моральное непонимание людей друг другом, их расхождения в принятии норм поведения и, как итоговое состояние для отдельных лиц, нравственно-психологическое ощущение ими одиночества, разрыва связей с миром нравственных ценностей, утери морального резонанса с окружающими людьми. Борьба с подобными, нравственно нездоровыми, неблагоприятными для морального самочувствия личности ситуациями, как подчеркивалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС,— дело всего народа, каждого гражданина социалистического общества.

Современные противники социалистической морали концентрируют свои идеологические атаки на один из ее основополагающих принципов — коллективизм. Они, как правило, повторяют язвительное рассуждение Н. Бердяева о том, что этот коллективизм есть «...безличная, коммунистическая любовь, в которой люди прилепляются друг к другу, чтобы не так страшно было жить...»[1]. У социалистического коллективизма изымается его главный нравственный смысл — быть социально-политическим, нравственно-психологическим способом морального единения всех людей. В этом случае от коллективизма остается лишь его внешняя, «дисциплинарная», формально общая оболочка, а его личностное нравственное значение очерняется. Но подобный «коллективизм» — это злобная карикатура на действительный принцип социалистической морали, не имеющий ничего обще-

---

[1] *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. Париж, 1968, с. 132.

го с развитием социализма, он может быть соотнесен лишь с мелкобуржуазными, патриархальными искажениями социалистической морали в духе сектантского, «казарменного» авторитаризма.

Несомненно, установление подлинной солидарности в межличностных отношениях, которая бы исключала моральное непонимание и одиночество, простиралась до неповторимо личных, интимно сокровенных глубин нравственной жизни человека,— дело непростое, нелегкое. Тем более нельзя считать его неким стихийным процессом, совершающимся самим собой, без массовых нравственных усилий и творчества людей, так сказать, «автоматически» вслед за изменением социально-экономических условий. В этом смысле социально-экономические достижения социализма, созданные благоприятные условия межличностного общения и нравственного развития людей должны быть сознательно, планомерно доведены до своего эмоционально-психологического, глубинного завершения: установления проникновенно искреннего, богатого и устойчивого морального *резонанса* личностей, выработки у них тонкого умения солидарно *сопереживать* ценности общего дела и самоотверженно *бороться* за них. И социализм не на словах, а на деле создает такие возможности. Ничуть не преуменьшая трудностей этого нравственно-психологического процесса, можно с уверенностью сказать, что именно коммунистическая мораль, с ее принципами гуманизма, коллективизма, трудолюбия, интернационализма и т. д., создает наиболее реальную ценностно-норма-

тивную основу для успешного его осуществления.

Конечно, нельзя требовать некоего тождества между сокровенно индивидуальными, межличностными моральными контактами и широкими социальными связями, массовым общением. Однако их нельзя и резко противопоставить: они взаимообусловливают друг друга, от их гармонического сочетания зависит нравственное самочувствие и настроения широких народных масс. Широкое социальное общение, будучи откровенным, а не лицемерным, состоящее в поиске общих ценностей и согласовании позиций индивидов по отношению к ним, крайне благоприятно переходит в проникновенно личные моральные контакты. И наоборот, всякое «расхождение», тем более противоречие массового, широкого социального общения тут же, немедленно угнетающе действует на межличностные, психологически более тонкие, интимные отношения людей. Коммунистическое развитие человека создает как объективные, так и субъективные предпосылки не только для полной ликвидации такого «расхождения» (имеющего всегда свою социально-классовую обусловленность), но и для максимального углубления, совершенствования межличностного общения в плане морального взаимопонимания, сопереживания людей, резонанса их внутридушевных нравственных сил.

Сторонники печальной антиидеи о вечном одиночестве человека, безысходности его морального отчуждения гипертрофируют психологические, гносеологические трудности

взаимосвязи людей, не понимают значения общих социальных условий их общения и моральной жизни, их нравственных исканий и творчества. «Безличность» передачи моральной информации о ценностях (так, согласно Ясперсу, чтобы его поняли, человек должен сделать свою мысль максимально безличной) трактуется ими как *преграда,* разъединяющая душевный, нравственный мир одного человека от другого, обрекающая их на непонимание и одиночество. Идеалом нравственной коммуникации для них является общение, где раскрываются все «подвалы» чувств, намерений, мыслей личности, где *искренность* — с другими людьми и самим собой — доведена до постоянного состояния экзальтации, взвинченности. Однако это «вывертывание себя наизнанку» каждому, с кем человек вступает в общение, не только неосуществимо, но и ненужно. Когда речь идет о необходимости установления подлинного нравственного взаимопонимания, морального резонанса людей в общении, то подразумеваются именно личности, подлинные *субъекты* морального выбора и действия, люди активные, а не «реактивные», имеющие право на личную тайну, автономию интимного внутридушевного мира, где в чувствах и мыслях у них кристаллизуются высокие моральные ценности. Речь, следовательно, идет не о такой исступленной проникновенности и искренности, которая бы ликвидировала нравственную самостоятельность внутриличного мира, не об искусственном, взвинченном состоянии постоянной «исповеди» окружающим. А о подлинном обмене мыслями, чувст-

вами, опытом людей, обладающих личной самостоятельностью, цельностью и внутридушевным богатством,— именно такое общение благотворно влияет на развитие индивида, именно оно не иссякает, не делается монотонным, а наполнено радостью постоянных открытий в познании духовного мира другого человека.

5. Общее дело, скрепленное едиными нравственными ценностями

Какие же объективные и субъективные факторы позволяют преодолеть моральное разобщение, одиночество, отчужденность людей, усилить их нравственное взаимопонимание, сопереживание общих ценностей, солидарность и коллективизм? Причем не только в широких социальных контактах, но и на «микроуровне» межличностного проникновенно искреннего общения? Какова важнейшая нравственно-психологическая перспектива развития личности в нашу исторически переходную эпоху — от капитализма к коммунизму? Каково значение подлинно гуманной нормативной этики в деле разъяснения каждому человеку его нравственных проблем и трудностей, в деле морально-психологического предотвращения (или разрешения) депрессивных, болезненных состояний морального одиночества, непонимания, замкнутости? Вот те, вполне правомерные, насущные вопросы, отвечая на которые марксистско-ленинское мировоззрение не оставляет камня на камне от пессимистических построений сторонников пресловутой антиидеи безысходности одиночества и отчуждения людей.

Одиночество, особенно *моральное* одиночество, как длительное, устойчиво негативное состояние, невозможно там, где люди заняты *общим прогрессивным делом*, захвачены им и где само это дело *пронизано ценностями*, общими для них. Это первый и наиважнейший фактор (соединяющий в себе органически объективные и субъективные моменты) преодоления одиночества, отчуждения, непонимания. И он действует как в широких социальных масштабах (в том числе в движении классов в революциях) на уровне всеобщественных нравственных отношений, массовом обмене ценностной информацией, так и в масштабах межличных, сокровенно индивидуальных. *Общее дело, скрепленное общими благородными моральными ценностями, создает состояние нравственно-психологического единения, братства людей, учит их сопереживать эти ценности, намного повышает их «коэффициент» взаимопонимания, создает устойчивую ситуацию морального резонанса друг с другом.* Такие условия для всех трудящихся возникают только в результате социалистической революции. При социализме это общее дело пронизывает все сферы жизни и деятельности людей. Оно проявляется в строительстве коммунизма, в трудовых усилиях по созданию материальных и духовных ценностей, в гуманном совершенствовании межличностных отношений с целью формирования исторически новой, всесторонне развитой личности.

При социализме отношение человека к труду выступает критерием моральности, достижения им общественного самоутверждения,

признания, является прямым путем обеспечения подлинного личного достоинства. *Трудолюбие* рассматривается как высокое моральное качество личности, обеспечивающее *справедливый* способ достижения ею своих целей, интересов, потребностей. Оценка человека по его труду, утвердившаяся в общественном мнении,— это нравственно психологическая победа социализма. Коллективизм, нравственная ориентация устремлений личности на общественно полезное дело внутренне переплетаются с его высоким авторитетом. Вместе с тем общее моральное отношение к труду как ценности служит реализации конкретных ценностных ориентаций людей и входит как важнейшая характеристика в социалистический нравственный идеал человека.

Конечно, оценка моральных достоинств личности по трудолюбию относительна, а не абсолютна. Впрочем, еще ни одной системе морали не удавалось обойтись при оценке личности каким-то одним, абсолютным показателем, с помощью которого можно было бы «измерить» все богатство ее нравственной жизни. Один-единственный показатель всегда оказывается ограниченным, недостаточным. Оценка по трудолюбию также неполна: ведь она не охватывает весь комплекс моральных качеств, свойств личности. Это особенно верно в нравственном смысле, ибо такие качества, как скромность, смелость, деликатность, вежливость, терпимость, чуткость и т. п., могут и не сочетаться с трудолюбием индивида. На первый взгляд бросается в глаза ограниченность оценки по трудолюбию, ибо за ее

рамками остаются неучтенными многие важные нравственные свойства личности, в частности те, которые особенно важны для полноценного межличностного общения. Собственно говоря, первой нащупала этот факт советская публицистика, отразившая определенные сдвиги общественного мнения, усложнения циркулирующих в нем господствующих критериев моральности.

Отмечалась потребность в более полном, всестороннем понимании моральности поведения личности, недопустимость прямого перенесения нравственных оценок по результатам трудовой деятельности на внетрудовую сферу (семья, межличностное общение в свободное время и т. п.). По мнению Д. С. Авраамова, моральная оценка труда вообще оказывается делом не менее сложным, чем оценки других областей деятельности человека. Здесь есть опасность и гносеологического и этико-аксиологического плана: то подмена моральной оценки профессионально-деловой или, наоборот, подмена последней пустым морализаторством, то осуждение работника за стремление к вознаграждению, за отсутствие у него «чистого» альтруизма, то наделение «честного рубля» статусом высшего мерила достоинства личности, то воспевание только творческих видов труда, то тяга к пониманию моральности лишь через преодоление работником рутинных моментов труда, его тяжести, перенесения страданий и т. п.[1] Д. С. Авраамов убедительно показывает, что все эти

---

[1] См.: *Авраамов Д. С.* С нравственных позиций. М., 1981, с. 60—68, 70—71.

«перекосы» и преувеличения моральных оценок в прессе появляются как результат неправильного понимания соподчинения ценностей в самом критерии труда, в его обусловленности коммунистическим гуманизмом.

Однако, несмотря на неполноту, моральная оценка «по трудолюбию» ухватывает на стадии социализма главное в нравственном отношении личности и общества; это не единственный показатель нравственных достоинств личности, но показатель, как правило, решающий. Он весьма эффективен, так как сочетает в себе массовые, типичные — причем как объективные, так и субъективные — признаки моральности личности. И дело здесь, конечно, вовсе не только в том, что трудолюбие, выражаясь в результатах созидательной деятельности человека, легче зафиксировать объективно. Но и в том, что трудолюбие оказывается в большинстве случаев связано с комплексом других положительных качеств человека, цементируя собой личность как *нравственную целостность*.

Гуманизм коммунистической морали требует всестороннего, чуткого отношения к человеку, всем его качествам и способностям. Коммунистическая нравственность никогда не ограничивала свое отношение к человеку только как к работнику. Подобное ограниченное, чисто утилитарное отношение к человеку имеет глубокий внутренний нравственный изъян: оно оборачивается недооценкой многих моральных личных качеств, односторонним пониманием потребностей и интересов. Более того, при формализации оценки «по трудолюбию», когда хладнокровно закрыва-

ются глаза на все иные нравственные свойства личности, ею нередко могут прикрывать бюрократически-равнодушное отношение к людям, безразличие к их нуждам, талантам, исканиям.

Трудолюбие, как подлинное моральное качество личности, не ограничивается только производительным, объективным вкладом личности в общее дело. Оно — важнейший показатель нравственного смысла участия личности в общем деле, *его отношения к ценностям, которые за этим делом стоят.* Именно скрепленное общими ценностями дело придает трудолюбию его участников общий *нравственный смысл.* И только в этом случае можно говорить о полной спаянности, проникнутости нравственной жизни коллектива единой ценностной ориентацией. В подобных коллективах складывается наиболее благоприятная атмосфера для нравственного совершенствования личности, для углубления и расширения морального взаимопонимания, солидарности и расцвета гуманных взаимоотношений.

Если же в коллективе нет единой ориентации на общую ценность совершаемого дела, то он может быть в немалой степени «формальным», в нем всегда есть бреши для проникновения и распространения безразличия к людям (а безразличие — важнейшее нравственно-психологическое условие самочувствия одиночества у отдельных лиц). Например, коллектив, где один трудится для того, чтобы только побольше заработать (и только заработок кладет в основу своих отношений с товарищами), другой рассматривает труд как

временную, вынужденную «повинность» перед поступлением в вуз, третий увлечен самим процессом созидательного труда, видит общественную его значимость и ценность, четвертый рассматривает труд как утомительную необходимость, легко оправдывая собственную леность и эгоизм, и т. д., будет ли такой коллектив нравственно спаянным, неподверженным постоянным, подспудно созревающим и потрясающим его моральным конфликтам? Вряд ли. Более того, как раз в таких коллективах чисто формальная оценка людей по их «трудолюбию», профессиональной пригодности заменяет собой собственно нравственную характеристику человека. В этом случае и стяжатель, и закоренелый индивидуалист легко могут быть причислены к «передовым» людям только потому, что интенсивно трудятся: нравственный смысл их отношения к труду остается в этом случае неучтенным.

Именно в общении, в коллективе происходит проверка как нравственных, так и профессиональных качеств личности, проявляется ее действительная социальная значимость. Где, как не в общении, складывается тот «ценностный каркас» значений, который позволяет направлять общую деятельность к одной, единой цели? Определенная взаимозависимость, иерархия ценностей, заключенных в нравственных «координатах» общения, заставляет говорить о его аксиологическом аспекте, который должно научиться расшифровать не только обыденное моральное сознание, но и этика как наука, призванная, в частности, отвечать на такие вопросы, как: что

такое добро, зло, благо? достоинство? счастье? справедливость? и т. д.

Только общее *ценностное содержание* коллективного дела придают ему специфическое значение катализатора взаимопонимания и нравственной сплоченности, размывая последние островки одиночества и непонятости в жизни людей. Это тот тип социальной солидарности, где произрастают и воспроизводятся высокие нравственные ценности, где они переходят — обогащаясь и оборачиваясь всякий раз новыми гранями — от человека к человеку. Здесь, в таких отношениях, в атмосфере моральной благожелательности, сотрудничества и внимания, уже просто невозможен упрощенный «нормативный» схематизм в оценке той или иной личности, равнодушно-утилитарное, одностороннее к ней отношение. То, что создают люди в таком коллективе, несет на себе печать их творческого содружества, общей заинтересованности, даже если создаваемые ими вещи, например, стандартно похожи одна на другую. Они — плод коллективного *созидания*, раскрывающий собой первозданный, человеческий смысл ценностей, которые не только окружают человека, облегчают его жизнь, но и причастны его судьбе, его радости существования. Внутреннее единение людей — это их причастность к общим ценностям, порождающая и высвобождающая громадную *нравственно-психологическую энергию* их общения, тягу к постоянной связи с другими, к совместному сопереживанию. Общественный контакт в коллективной деятельности людей вызывает «своеобразное возбуждение жизненной энер-

гии...»[1]. Моральный резонанс человека и человека питается этой энергией так же, как растения — лучами солнца. «Истинная радость — это радость соучастника»[2],— писал Экзюпери. Общие ценности общего дела — *достигнутые и завоеванные вместе* — превращают каждого соучастника в тот «узел» человеческих отношений, где взаимозаинтересованность, понимание, братство делаются нерасторжимы, а незабвенные моменты проникновенного сопереживания и самораскрытия друг для друга становятся нравственными ориентирами, точками опоры их жизни, столь же долговечными, как и сама эта жизнь.

6. Творчество как моральная ценность, раскрывающая внутренний мир человека

Лис в сказке Экзюпери «Маленький принц» поэтично говорит принцу, прилетевшему на Землю с далекой звезды: «Ты навсегда в ответе за всех, кого приручил»[3]. Он поясняет, почему для принца дороже всего одна-единственная роза, оставшаяся на далекой звезде, почему ему не нужны все те прекрасные, похожие друг на друга розы, что тысячами цветут в земном саду,— все потому, говорит Лис Маленькому принцу, «что ты отдавал ей всю душу»[4]. В этой маленькой поэтической притче — большой нравственный смысл. Проникновенная причастность к той или иной нравственной ценности совершается

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 337.
[2] *Де Сент-Экзюпери Антуан.* Соч. М., 1964, с. 434.
[3] Там же, с. 494.
[4] Там же.

в конечном счете через сопереживание, морально-психологический резонанс человека с человеком, а где, как не в общем деле, это сопереживание наиболее сокровенно, наиболее выстрадано?

В. И. Ленин писал, что коммунистическую мораль можно усвоить «только в труде вместе с рабочими и крестьянами»[1], что только так можно стать убежденным борцом за справедливое общественное жизнеустройство. Прозорливую гениальность ленинской мысли подтвердило все течение современной истории, в том числе течение, взятое в координатах нравственного *самочувствия* личности, ее нравственно-психологических запросов и интересов. Люди, сознательно посвятившие жизнь общему делу — социалистической революции, творческому поиску, строительству нового, самого справедливого общества на земле — коммунизма, становятся незабвенно дороги друг другу; им, этим людям, делаются неведомы тяготы морального одиночества и отчуждения.

И здесь мы переходим ко второму фактору, который позволяет преодолевать моральное одиночество, непонимание и равнодушие,— творчеству, раскрывающему таланты и устремления человека. Творчеству не только коллективному, но и индивидуальному. Творчеству, рассмотренному через линзу нравственно-психологического его значения для жизни человека, воплотившемуся в его свершениях, в его судьбе, во взаимоотношениях с окружающими людьми и обществом.

Творчество — высшее социальное и *нравст-*

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 317.

венное предназначение человека. В нем раскрываются сущностные силы человека, его способности и духовное богатство. Творчество следует понимать широко, как развитие и объективизацию всех духовных сил человека, а не только как научное или художественное творчество. Само устроение жизни каждым человеком уже есть творчество, за которое он несет полную ответственность — перед обществом, близкими, самим собой. Творчество, понимаемое в таком широком смысле слова (как социально-историческая динамика воплощения созидательных сил и потенций человека), есть *самораскрытие* нравственно-психологического мира личности, причем не только для «близких», но и для «дальних» людей, для всего общества и, даже, если оно столь значительно, то для всего человечества. Через творчество происходит передача и развитие не только накопленного знания, но и нравственных ценностей. Творчество особым образом способствует *узнаванию* человека человеком, обмену их мыслями, чувствами, опытом. Творчество неразрывно связано — несмотря на необычайные трудности и даже тяготы — с ценностью самой жизни, непрерывным, восходящим ее потоком. Оптимизм нравственного мира человека прямо связан с признанием одухотворенности жизни как ценности. А эта одухотворенность непосредственно сопряжена с творчеством, с особой значимостью устройства гуманных взаимоотношений людей, придающих их жизни *нравственный смысл*.

Творческие моменты общего дела связывают мысли, чувства, волю людей в единона-

правленные пучки сопереживаний, заставляя их созвучно радоваться и страдать, необычайно стимулируя личностное развитие каждого. Если система ценностей, закрепленная в общем деле, достаточно гибка и гармонически сочетается с поощрением творческих усилий каждого участника, то ускоряется и процесс нравственного взаимообогащения, развития людей. Творчество — динамический момент, не позволяющий системе общих ценностей закостенеть, нравственному сопереживанию, сопричастности людей — угаснуть. Стабильная система общих ценностей как бы изнутри, естественно должна быть пронизана творчеством, через которое раскрываются все нравственно неповторимые, сокровенные духовные богатства личности.

В условиях социализма творчество стало не только массовым, не только получило всенародный характер и огромную социальную значимость, но и приобрело права нравственной ценности, во многом определяющей *общественное признание* личности. С построением коммунистического общества творчество приобретает еще большее значение во всех сферах, в том числе в построении новых, братских и свободно искренних отношений. Тяга к творчеству как нравственной, эстетической и социальной ценности еще больше сольется с ее индивидуальным самовыражением в межличностных отношениях и расширяющихся социальных связях.

Творчество — это всегда созидание *нового*, неизведанного. Оно предполагает *риск* и *ответственность* — за ошибку, неудачу, ложные надежды и иллюзии. Особенно велика эта от-

ветственность в *моральном творчестве,* в кристаллизации новых социально-нравственных ценностей. Развитие нравственности прямо сопряжено с гуманистическим саморазвитием человека, совершенствованием его внутриличностного мира — а оно есть тоже творчество, ответственность, риск. Мораль не развивается сама по себе, вне созидательных усилий человечества — творца истории. Марксистско-ленинская этика отвергает мораль, выводимую из надчеловеческих источников, «из велений бога» и «из идеалистических или полуидеалистических фраз...»[1]. Она связывает мораль с реальным улучшением общественного жизнеустройства, с борьбой за коммунизм. Формирование всесторонне развитой человеческой личности предполагает развитие морального творчества. Это верно и по отношению к судьбе отдельного человека: строительство коммунизма немыслимо без развития творческой, нравственной активности личности. Тот человек, который не считает свою жизнь предметом *собственного морального усилия,* кто перекладывает ответственность за ее итоги на внешние обстоятельства, на общепринятые нормы, которым он бездумно, автоматически следовал, тот живет не «своей», а «чужой» жизнью, обкрадывая самого себя во имя мертвенного спокойствия «растительного» существования. Жизнь человека — борца, созидателя нового, коммунистического общества есть развернутое пространство возможностей для творческого морального целеполагания, для реализации воз-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 309.

вышенных идеалов и ценностных ориентаций.

Человек в межличностных отношениях творит ценности. Творит, воспроизводя привычные, «старые» каноны поведения, творит, создавая новые. Само творчество моральных ценностей — результат межличностных, коллективных усилий и дел. Оно само — важнейшее человеческое «дело». Ценности здесь не существуют как нечто уже готовое, ставшее. Их надо создать, они кристаллизуются в точках пересечения человеческих взаимоотношений. *Индивидуальная жизнь есть творческий процесс, в котором закрепляются и создаются ценности морального значения.*

Здесь, вероятно, сразу же следует оговориться. Под моральным творчеством надо понимать не только выработку и выдвижение *новых* норм, идеалов, оценок. Моральное творчество состоит также в осуществлении, реализации уже существующих позитивных нравственных оценок, норм в своеобразных, конкретных ситуациях; в наиболее эффективном и гуманном решении нравственных конфликтов; в выборе жизненного пути, своего «замысла жизни» и его воплощении, превращении из личного идеала в реальность и т. д. Все это — моральное творчество, со своим риском, личной ответственностью, обязанностями, долгом, действием самосуда совести. Симптоматично, что в общем запасе нравственного опыта современного человека все более важное место начинает занимать способность творчески применять нормы в различных ситуациях. Более того, умение воспринимать ситуацию как *неповторимость*, во всей

ее сложности и особенности: только так можно предельно гармонически соединить верность морального выбора с его психологической проникновенностью, чуткостью, деликатностью (в отношении других людей, участвующих в ситуации).

Особенно привлекательно творчество, где сливается общественный результат и субъективность творца, где воплощается неповторимый колорит индивидуальности. Вот почему устроение межличностных отношений — по канонам гуманизма — всегда творчество, даже если эти каноны заданы человеку заранее, предложены обществом. Воплощение их в реальную связь людей — сложное дело, требующее нравственных усилий, стойкости и проникновенности в душевный мир другого человека. Это творчество, где не обойтись без морального подъема, душевного напряжения. Творение человеческих отношений — по правилам добра и красоты — самое задушевное, сокровенное дело, которым человек занят в обществе. Весомость и самостоятельное значение такого творения быстро растет в истории; коммунизм в этом смысле есть вершина, где возможности такого творения разовьются чрезвычайно. Это и всемерный прогресс человеческой индивидуальности, которая не может совершенствоваться иначе как через развитие социальных связей и отношений. Удача в гуманистическом устроении межличностных отношений небывало обогащает индивида, поднимает его на более высокую ступень морального мироощущения. Неудача, разрыв, опустошение межличностных отношений не творчество, а разрушение.

Оно всегда в конце концов ведет к усыханию внутриличностного, морального мира, к нравственной ущербности или даже распаду личности. Диалектика добра и зла в творчестве человеческих отношений — одна из самых противоречивых и сложных проблем этики. Однако иного пути совершенствования, иначе как через «творчество», моральное развитие человека, история не имеет.

Почему мы акцентируем здесь внимание на творчестве *воплощения* норм в моральном выборе, принятии идеала, в конкретных, неповторимо колоритных жизненных ситуациях? Да просто потому, что эта реальная почва массового морального творчества, на которой только и вырастают *новые* нормы, идеалы, оценки. Сначала они существуют в зародыше, в творческом «проекте»— в удачных решениях людьми повторяющихся нравственных конфликтов, в нахождении ими гуманного и эффективного образца поведения, в коррективах, вносимых нравственным опытом в идеал при его осуществлении и т. п.

Обыденному моральному сознанию нередко присуще заблуждение, что сотворить новое где-где, а в морали-то проще простого. Нетрудно увидеть, что ограниченность такого понимания нового состоит в том, что ему приписывается *необычность*. Вот почему обыденное сознание с подозрением относится к самой проблеме нового в нравственности, зачастую трактуя ее как призыв к экстравагантности и оригинальничанью. И оно было бы право, если бы новое было тождественно с необычным в нравах. Но новое — это не только и не столько необычное, сколько позитивное выра-

жение поступательного развития человека в соответствии с реальными передовыми тенденциями истории. Такое новое создать отдельному человеку ныне так же трудно, как в одиночку «открыть» и разработать целые отрасли науки, скажем микробиологию, генетику или этнографию. Каждая действительно новая норма и оценка есть народное творчество или, по крайней мере, коллективное открытие. Совершенствовать такие творческие открытия не менее трудно, чем делать крупнейшие открытия в физике, химии, биологии. В рассказе А. Моравиа «Игра» двое влюбленных молодых людей, пытаясь объявить войну «избитым истинам» и «закостенелым нормам», задумали избавиться от принятых шаблонов, тривиальных образцов поведения, привычных слов и оценок. Но оказалось, что в этом случае они просто... не могут общаться. Все «необычное» в их словах и поведении оказалось еще более банальным, превращаясь в пустое оригинальничанье и забаву. И неудивительно: найти и выразить новые нормы, стандарты поведения, способы выражения массовых человеческих переживаний нисколько не легче (а может быть, и сложнее!), чем создать художественный шедевр. Прав здесь Игорь Кон, когда он, анализируя этот рассказ, делает вывод о гипертрофированном чувстве индивидуальности героев, о непонимании ими творческого, сложного характера человеческих взаимоотношений[1].

---

[1] См.: *Кон И.* Дружба.— Новый мир, 1973, № 7, с. 172.

7. Гуманизация межличностных связей и преодоление одиночества

Преодолению состояний морального одиночества способствует третий фактор, на котором мы отчасти останавливались ранее,— расширение, *улучшение, углубление нравственного взаимопонимания людей в их отношениях.* Он неразрывно связан с торжеством коммунистического гуманизма, *с развитием товарищества, дружбы, любви людей* (т. е. нравственными явлениями, которые особенно важны для межличностных отношений). Взаимопонимание и развитие товарищества, дружбы и любви — две стороны единого процесса гуманизации человеческих взаимоотношений, разрушающего пессимистическую антиидею о безысходности одиночества и отчуждения.

Потребность человека в общении обладает разной *интенсивностью.* Это вовсе не неизменная, извечная величина. Она изменяется под влиянием исторического развития и неодинакова у различных классов, групп населения в разные эпохи; она меняется в зависимости от возрастных этапов жизни человека, его нравственного совершенствования и т. п. Нравственный прогресс личности связан и с ростом ее социальной активности, с развитием, обогащением ее общения. Это объективная, социальная причина роста духовного, точнее сказать, ее душевного богатства.

Вместе с тем потребность в общении имеет не только свою «количественную» сторону, но и качественную определенность. Это потребность в определенного *рода общении,* в нравственно-психологической связи с другими людьми. Эта качественная определенность

потребности общения так же динамична, как и количественная. Даже возрастные этапы жизни человека имеют свою качественную *структуру общения.* Причем смена содержания, смысла общения при переходе человека от этапа к этапу может иметь и свои, в том числе нравственно-психологические, трудности и конфликты. В рамках одного этапа жизни человека потребность в общении имеет сложную, иногда весьма многоплановую структуру. Более того, потребность в общении знает свой ритм, свой перепад интенсивности. Вводя понятие *ритма общения,* нам бы хотелось подчеркнуть именно *морально-психологическую сторону* этого явления. Многие нравственные качества личности зависят от умения верно выразить этот ритм — свой и других людей, с которыми происходит общение. Назойливость и замкнутость, необщительность — как нравственно-психологические характеристики взаимоотношений людей — во многом зависят от ритма общения, в котором они находятся. Умело организовать не только свою личную жизнь, деятельность, но и гармонически строить свое общение с другими людьми, создавать целые «ансамбли» связей, обладающих наиболее благоприятным для участвующих в нем лиц содержанием и интенсивностью,— задача, имеющая не только свои психологические, но и моральные проблемы. Например, нравственные отношения в коллективе, преодоление мелких столкновений, неурядиц, непонимания, невнимательности, невежливости в немалой степени зависят от эффективности привычного, сложившегося «фонда общения». Здесь осо-

бенно важно развивать и культивировать у людей такие свойства, как взаимопомощь, заботу друг о друге, предупредительность, вежливость и в особенности *деликатность*. Последнее качество — немаловажный показатель уровня нравственной культуры общения; оно позволяет избежать многих излишних «стрессовых» ситуаций, обходиться без ненужных (а потому и особенно недопустимых) обид, оскорблений, которые нередко возникают именно в результате неделикатности в общении.

Неделикатность не только сестра грубости, но и душевной черствости. Это качество обычно говорит о степени тонкости, проникновенности нравственного опыта, самого строя морального сознания личности. Недаром такой замечательный психолог-гуманист, как А. П. Чехов, большое значение придавал наличию у людей искренней (выглядевшей как естественная, почти «врожденная») деликатности, которая глубже, чем просто *этикетная* культурность человека. Он, по воспоминаниям современников, любил иногда задавать друзьям, близким своеобразные моральные «задачки». Предположим, говорил А. П. Чехов, в комнату, где сидит дружеская компания, входит женщина с заплаканными глазами. Как в этом случае поступит *культурный* человек? Он уступит ей место. А как поступит не только культурный, но и *деликатный* человек? Он усадит женщину на то кресло, которое стоит спиной к свету (так, чтобы были незаметны заплаканные женские глаза). Здесь, в этом простом рассуждении, разборе ситуации, А. П. Чехов как бы показывает особую, нрав-

ственно-психологическую роль деликатности в общении людей друг с другом, выражающую степень их бережного и вместе с тем проникновенного отношения друг к другу, глубины их душевно-нравственного сопереживания. Нужно решительно возразить против обывательского рассуждения о том, что деликатность, мягкость, предупредительность — все это якобы «мелочи», недостойные внимания. Нет, деликатность не «мелочь», не «украшение» общения человека, а один из самых интимных, внутренних «нервов» общения, позволяющих безболезненно, без назойливости и психологических «царапин» проникать во внутридушевный мир другой личности, налаживать наиболее тонкие интимно-неповторимые (а потому по-своему бесценные) контакты и отношения. Вот почему развитие нравственной культуры прямо связано с *совершенствованием этикета* во взаимоотношениях людей.

Определенная совокупность правил этикета очерчивает типичные для того или иного общества нравственные ситуации, формы общения. Этикет не нечто просто формальное, даже затрудняющее искренний контакт людей друг с другом рутиной раз навсегда данных правил и ритуалов. Таким он становится лишь в силу опустошения того нравственного содержания, с которым он связан. Этикетные формы общения людей были всегда производны, зависимы от господствующей в обществе системы моральных ценностей. Правила этикета, особенно правила вежливости, благопристойности и т. п., содержат в себе скрытые моральные ценности и нормы, которые, став

общепризнанными, не требуют более в своем исполнении размышления, выбора и превращаются *в привычные*. Следовательно, это не просто формальные правила поведения — в них сосредоточен значительный исторический нравственный опыт человечества.

Эксплуататорские классы веками вырабатывали системы этикета, которыми они отгораживали себя от угнетенных, создавали такие формальные правила поведения, которые отгораживали человека от человека, подчеркивая престиж, статус, сознательную дистанцию во взаимоотношениях людей. Большинство таких этикетных правил либо давно стало анахронизмом, исчезло из нравственной жизни, либо сохранилось лишь по форме, выражая совершенно иное нравственное содержание. Когда-то рукопожатие имело ясное символическое значение: с его помощью демонстрировалась безоружность, т. е. миролюбивые намерения вступающих в контакт; когда-то снятие головного убора и наклон головы означали незащищенность и признание покорности вышестоящему лицу. Кто сейчас помнит об этом историческом, уже исчезнувшем из этих правил содержании? Значит ли это, однако, что эти и подобные им правила общения не имеют смысла, что они чисто формальны? Разумеется, нет. Впитывая в себя, крупица за крупицей, бесценный исторический опыт человеческого общения, они закрепили в себе такие общезначимые, внешние формы поведения, которые подчеркивали социальное значение личности, ее нравственную ценность и т. д. Выступая против фальшивого буржуазного или сословного дворян-

ского этикета, марксистская этика отстаивает подлинно *гуманные* правила внешнего этического поведения в среде трудящихся, прямо связывая их с *коллективистским* содержанием коммунистической морали. Успех нравственного взаимопонимания, товарищества и дружбы людей в немалой степени зависит от органического *единства их внешней и внутренней культуры поведения.* Поступки, предписываемые этикетом, имеют значение общезначимых ценностных демонстраций и символов поведения — пренебрегать их способностью обозначать нравственную позицию индивида было бы просто нелепо.

Вместе с тем было бы вредной иллюзией закрывать глаза на тот очевидный факт, что этикетная культура внешнего поведения может служить щитом, прикрывающим от глаз окружающих внутренний нравственно-психологический мир эгоиста, корыстолюбца, карьериста, бюрократа. Соотношение культуры внешнего и внутреннего нравственного содержания поведения человека — проблема не только этикофилософская, но и *психологическая.* Как *сочетать* эмоционально-нравственную обнаженность в контактах с элементарным тактом, этикетом? Не будет ли эта обнаженность сродни неделикатности, назойливости, грубости? И напротив, как сделать, чтобы формальные правила учтивости не препятствовали нравственному сопереживанию, проникновению в душевный мир другого человека? И тем более, чтобы они не прикрывали равнодушия или презрения к другим людям? Это реальное нравственно-психологическое противоречие. Решая его, важно пом-

нить, что внешнюю, этикетную форму нравственной культуры человека не следует считать самоцелью, неким эрзац-заменителем морали, со всем богатством и сложностью ее содержания. Только выражая эту мораль, этикет приобретает особую ценность, облегчая общение и взаимопонимание, способствуя защите и охране чести и достоинства человека. Советский этикет, в отличие от формальных систем поведения эксплуататорских классов, включает в себя ряд правил, которые развивают революционно-гуманистические традиции народных масс. Когда-то Н. Шелгунов, говоря о вежливости, справедливо заметил, что лучшая вежливость та, которая основана на *искренности*. Это требование прямо связывает этикет с системой нравственных норм, обеспечивающих гуманное отношение к человеку. Он служит выражением уважения, внимания, благожелательности к людям независимо от их общественного положения, включает в себя учтивость в обращении со старшими, с женщиной и т. п., снисходительность, мягкость, уступчивость в вопросах, касающихся простых требований удобства, непринужденности, нечванливости в межличностных отношениях.

Этикет, охраняя, в плане внешней культуры поведения, достоинство *каждой* личности, в общем и целом способствует развитию гуманистического содержания человеческих взаимоотношений. И в этом его главное значение. Все дело в том, как, в каких ситуациях он охраняет это достоинство личности. В неблагоприятных, отрицательных моральных ситуациях он может ограждать *неприкосно-*

венность внутридушевного мира человека от назойливости, грубости, бестактного вторжения в интимные переживания и мысли. В благоприятных, положительных нравственных ситуациях этикет может быть своеобразным катализатором в выражении чувств сочувствия, уважения, восхищения, признательности человека к человеку. В наиболее же сокровенных нравственных отношениях — в дружбе и любви, в условиях сложившегося морального резонанса людей он в значительной мере теряет свой внешний характер, становится более непринужденным, естественным и вместе с тем подчеркивает значимость, *возвышенность*, ценность даже неповторимо-индивидуальных, внутридушевных контактов. Полное пренебрежение правилами этикета в отношениях близких людей, как это еще иногда думают, якобы развивает эти отношения. Но это, как правило, не так. Такое пренебрежение со временем принижает их, вносит в них элементы нетактичности, расхлябанности, назойливости. Ведь многие этикетные правила легко приспосабливаются для того, чтобы даже будничным отношениям близких людей придать оттенок *значительности, уважительности, даже праздничности.* Все дело, следовательно, в том, *какие* нравственные отношения и чувства внушают этикетные формы общения. Эти формы могут быть — пусть не главными, но важными — вехами нравственного взаимопонимания, подчеркивая доброжелательно-уважительное, внимательное отношение к душевному миру каждого человека, выражением деликатности в процессе взаимопроникновения этих миров.

Сопряженные с коммунистическим гуманизмом, эти формы поведения не только не препятствуют, а, напротив, способствуют нравственному взаимопониманию и товарищескому единению людей.

А что может быть радостнее — хотя это не всем и не всегда очевидно — *узнавания* другого человека? Особенно, когда это узнавание перерастает в сопереживание, построенное на фундаменте общего дела, общей цели, общего чувства?! Каждый человек, сам того не зная, бывает в своей жизни Колумбом многое число раз, когда он открывает неизведанные для себя миры — души других людей. Конечно, это узнавание происходит не без напряжения чувства и ума «познающего», не без его заинтересованности. Можно, наверное, даже метафорически сказать о «труде» узнавания другого человека. И «труд» этот не только радостен, но и опасен — ведь узнавая, иногда разочаровываешься в людях. Культура общения, со всеми ее психологически тонкими, четкими механизмами взаимопонимания людей, с одной стороны, и общая система ценностей, моральных оценок, ориентаций, с другой,— два важных нравственно-психологических параметра, от состояния которых зависит как успешное взаимопонимание, так и прочное моральное единение людей.

Конечно, процесс общения, межличностных контактов сложен, противоречив, нередко осложнен как препятствиями объективного, так и субъективного характера. И это не только трудности понимания другого, причем простой неадекватности информации о его нравственно-психологическом состоянии (хо-

тя это и чрезвычайно важно), но и трудности взаимной передачи понимания этого состояния друг другу, предполагающие выработку обоюдного эмоционально-пристрастного, морально-ценностного отношения к этому взаимопониманию. Простое словесное («вербальное») взаимопонимание здесь недостаточно, необходимо и нравственно-психологическое «согласие», моральный резонанс общающихся. Поэтому давно уже стали хрестоматийными грустно-лирические строки Ф. Тютчева:

Нам не дано предугадать,
Как слово наше отзовется,—
И нам сочувствие дается,
Как нам дается благодать...

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь[1].

Взаимопонимание, в особенности нравственное, чрезвычайно сложный и взаимопротиворечивый психологический процесс. Одни и те же люди, поступки, события, отношения оцениваются разными индивидами нередко довольно по-разному: *моральная избирательность* восприятия сориентирована у них в различающейся друг от друга сетке ценностей, эталонов, экспектаций (ожиданий). Нравственность вообще *избирательна* и *конструктивна* — с ее помощью каждый субъект пропускает информацию об окружающей социальной среде как бы через «сито» особой, ценностной конфигурации, с ее помощью он

[1] *Тютчев Ф. И.* Соч., в 2-х т. М., 1980, т. 1, с. 199, 63.

(сознательно или чаще интуитивно-бессознательно) усиливает, тщательно реконструирует одну часть информации и отбрасывает или заглушает другую как ненужную.

Конструктивность нравственного взаимопонимания, опирающаяся на умение сопереживать, на моральное воображение, на интуицию, на развитую процедуру нравственных оценок и суждений,— многослойный процесс, с весьма широким диапазоном средств, которые применяются личностью. У разных людей этот диапазон средств может быть весьма различным, одни из них будут более развиты, излюбленны, другие менее развиты, используясь не так часто: один человек может тяготеть к эмоционально-интуитивным нравственным оценкам и способам ориентации в мире социально-нравственных ценностей, другой в большей степени будет опираться на рассудочные процедуры анализа, сравнения, сопоставления ценностей и норм; один будет обладать весьма развитой способностью к нравственной самооценке, позволяющей ему «экстраполировать» свое нравственно-психологическое состояние на поведение окружающих, последовательно контролировать свой нравственный мир, другой не привык к самооценке, у него превалирует выведение моральных суждений с помощью прямого соотнесения поступков с теми или иными нормами и запретами, а «прочтение» внутренней мотивации других людей ему малодоступно; один имеет развитое моральное воображение, у другого оно крайне скудно и т. п. Действительно, моральное восприятие одних и тех же социальных явлений у таких разных людей

может быть весьма различным (хотя — и это следует особо подчеркнуть — вовсе не обязательно *противоположным* друг другу: просто разные люди могут с большей силой отмечать различные аспекты того или иного морального явления).

Эта трудность нравственного восприятия, заключающаяся в индивидуально-психологических особенностях, формах его у каждого человека, прямо дополняется другой, не менее существенной.

Ведь объектом именно *нравственного* восприятия служат, как правило, другие люди, каждый человек — это особенный, самобытный и неповторимый мир. И в тех или иных контактах и отношениях этот мир, как правило, обнаруживается односторонне, какой-то особой своей частью. Содержание этого мира также различается, как и жизненный опыт человека. Таким образом, даже люди с весьма похожими нравственно-психологическими способами ориентации и оценки могут выражать с их помощью весьма *разное* моральное содержание, сформировавшееся у них в результате всего пройденного жизненного пути. В этом случае нравственное взаимопонимание будет требовать преодоления собственно нормативных трудностей, а именно *согласования* неодинаковых норм, запретов, ориентаций различных общающихся индивидов, *умение найти более общую систему моральных ценностей,* через которую, как через однопорядковую систему координат, их можно согласовать.

Нравственное взаимопонимание будет наиболее адекватным и глубоким именно в том

случае, если в культуре общения сполна будет учтен фактор *многообразия* духовно-личного богатства *каждого* человека. Даже целостная в нравственном смысле личность обладает многосторонностью моральных качеств, порой противоречивой или парадоксальной. Сама целостность, единство нравственной натуры человека, скрепленная тем или иным принципом и волей, оказывается нередко весьма благоприятной в одном отношении и неблагоприятной — в другом. В пределах одной личности, взятой в разных социально-нравственных «ролях», это явление наблюдается весьма отчетливо: невеста, жена, мать, теща (или свекровь) — в разных этих состояниях женщина может проявляться настолько по-разному в моральном плане с точки зрения черт характера, что психологи «разводят руками» от удивления. Причем все это, казалось бы, столь разнохарактерное, в различных «ролях» поведение нередко является выражением одного морального принципа, одной общей нравственной целостности личности, целостности, которая в разнородных ситуациях оборачивается разными гранями. В одной ситуации ограниченность (или, наоборот, преувеличение, абсолютизация) нравственной позиции личности заметна менее, в другой она, так сказать, оказывается как на ладони. В одних случаях эти позиции обусловливают нравственно-положительное (даже благородное, возвышенное) поведение человека, а в других ведут к морально неправильным поступкам (хотя и подкрепляемым «добрыми намерениями»).

Еще в древности философы (Платон, Ари-

стотель, Эпикур) размышляли о том, как подобные индивидуальные моральные качества и особенности характера людей влияют на их взаимопонимание, привязанность, дружбу, любовь. Аристотель, например, различал три вида дружбы: дружбу, где другому желают блага ради него самого; дружбу, в которой к другу привязаны из-за удовольствия, им доставляемого; дружбу, основанную на взаимной выгоде[1]. Дружба, основанная на удовольствии или выгоде, не может быть очень прочной, ибо в этих случаях любят не человека с его качествами, а некоторые качества в человеке. Истинная дружба бескорыстна, в ней соображения пользы, удовольствия, поддержки *производны* от признания ценностей, другого человека. Друг — это собственный alter ego, наше второе «я», а отношения дружбы предполагают духовную близость, откровенность, симпатию, доверие. Таким образом, еще Аристотель раскрыл различные стадии нравственного взаимопонимания человека человеком, показал ступеньки дружелюбной близости людей, преодолевающей их изолированность и одиночество.

Здесь, естественно, возникал вопрос: какие же качества человека делают его другом — сходные или отличные от другого человека? Во взаимопонимании, дружбе, любви стремление к сходству, отыскивание родной, созвучной «души» составляет, как отмечают психологи, основной, общий мотив. Эта мысль стара, как сама этика и философия: еще Сократ

---

[1] См.: *Аристотель*. Этика. Спб., 1908, с. 147—149, 182.

отмечал, что «тесная дружба... бывает у сходных меж собою людей»[1]. Действительно, нравственное единство, сопереживание, душевный резонанс в дружбе предполагают согласие в понимании основных моральных ценностей, в ценностных ориентациях. Без такого согласия дружба не может быть не только сколько-нибудь прочной, но и *глубокой*. Огромное значение имеет сходство характеров и моральных качеств индивидов. Известная схожесть, созвучие нравственно-психологических механизмов общения, переживания, ориентации просто необходимо для действительно глубокого межличностного контакта. Итак, чем больше схожесть, тем больше основа для взаимопонимания, дружбы и любви? Не будем торопиться с этим выводом, так как вопрос этот достаточно сложен. Да, обязательно *схожесть*. Но в чем? Прежде всего в ценностных ориентациях, ряде контактных механизмов взаимоузнавания и сопереживания. Этой схожести достаточно для самой глубокой, сокровенной дружбы — движение по шкале все большей схожести, приближающееся к неосуществимому пределу полного и абсолютного тождества двух внутриличностных миров, не приносит нового качества во взаимоотношениях друзей. За известной границей схожести, обеспечивающей душевное созвучие и взаимопонимание, действует уже взаимное дополнение (и обогащение) людей *отличными* друг от друга индивидуальными качествами. Оно только укрепляет их дружбу, привязанность, *незаменимость* друг для друга. Вообще-то

[1] Цит. по: *Платон*. Соч., в 3-х т. М., 1968, т. 1, с. 344.

проблема сходства и различия людей, связанных близкими узами,— это проблема *психологических условий, возможностей* полноценной дружбы и любви. Их же суть собственно нравственная: это проникновенная сопричастность *человечности* как общей «родовой сущности» друг друга, сопричастность, где сливается социально-общее и индивидуально-личностное гуманное начало жизни. Эта сопричастность, этот моральный резонанс может наиболее интенсивно протекать при весьма различном «балансе» схожести и различия душевных качеств индивидов. Все зависит от нравственного *содержания* этих качеств, их стыковки в эффективно действующую, устойчивую и радостную систему межличностных отношений.

Каждый человек может неожиданно поворачиваться для другого новыми гранями его моральности, особенностями характера, его психических переживаний. Нередко эти грани, особенности личности, которые свидетельствуют не только о ее духовном богатстве, но и об ограниченности, нравственной ущербности. В этих случаях, особенно при близких, дружеских взаимоотношениях, подобные печальные открытия могут вызвать своеобразный нравственно-психологический шок: под сомнение ставится *все* нравственное понимание, *вся* сопричастность к внутреннему миру другого человека. «Свой», близкий оказывается чужим, идеал рушится, оставляя горечь прозрения. Подобные шоковые нравственно-психологические состояния (присущие, вероятно, жизненному опыту всякого зрелого человека) служат подспорьем для утверждения в обыденном сознании пессимистической мыс-

ли о невозможности проникновения «в душу» другого человека, о недостижимости подлинного взаимопонимания и сплочения. И действительно, такие прозрения могут быть вполне верными; моральный резонанс, в котором человек ранее был уверен, оказывается иллюзией, неадекватной проекцией собственных чувств и мыслей на другого индивида. Конечно, отсюда было бы нелогично делать вывод о непознаваемости и безысходной изолированности душевного мира каждого человека («чужая душа — потемки»). Ведь когда речь идет об узнавании нравственно-психологического мира другого человека, то имеется в виду возможность проникновения не только в положительные, но и в морально-отрицательные его качества (а тем более слабости, причуды, особенности, в которых нередко неповторимо сочетается положительное и отрицательное). Но обыденное моральное сознание всегда страстно-заинтересованно, логико-гносеологические выкладки ему, как правило, не присущи. Вот почему разочарование в другом, особенно близком, человеке нередко вызывает лихорадочную, болезненную работу нравственного сознания. В ходе этой работы подвергаются переоценке сами моральные представления, ориентации и даже идеалы, на которых оно основано. Если эти разочарования часто случались на жизненном пути человека, если его моральная убежденность и стойкость недостаточны, то он легко может впасть в весьма пессимистическую, циничную, обыденную «моральную философию» или даже, в крайних случаях, стать убежденным мизантропом.

Характерно, что шоковые разочарования в отношениях с другими людьми нередко бывают особенно болезненными, равносильны нравственным крушениям и срывам именно в тех случаях, когда у личности наблюдается *максимализм* в ценностном восприятии другого человека. Как правило, подобный максимализм со временем, вместе с развитием нравственного опыта индивида, размывается, заменяясь более реалистическим отношением, в котором вместе с тем сохраняется основное, гуманное восприятие другого как личности, как незаменимой ценности. Но случается и полный нравственно-психологический срыв: «скачок» от прежнего максимализма к нравственному скепсису или даже цинизму.

Простая совместность переживаний, даже одинаковость моральных реакций в отдельных случаях может и не затрагивать глубинных пластов нравственно-психологического мира личности. Простейшая форма эмоциональной близости, так называемое «психологическое заражение», когда человек просто поддается чужому настроению (смеется, негодует, если смеются или негодуют окружающие), еще не раскрывает, разумеется, нравственные глубины его психики. Общезначимость совместных нравственных переживаний становится ключом к духовному миру другой личности, особенно тогда, когда она означает способность встать на место другого, *разделить, воспроизвести* его чувства и мысли, не стремясь стереть их индивидуальность (в отношениях близких друг другу людей это означает, выражаясь гегелевским языком, совпадение тождественности с различием).

Бережное отношение ко всем особенностям, даже невинным слабостям личности — показатель подлинно гуманного к ней отношения, определенная мера культуры межличностного общения. Приглядитесь: *что* любит человек? Мастерить, читать, собирать грибы, удить рыбу, готовить обед, слушать музыку и т. д. И *как* он это любит? Нужно уметь видеть в человеке прекрасную творческую его увлеченность делом, *ценить* ее, ибо вся сумма этих увлечений — это *сам* человек в значительной доле своего своеобразия и неповторимости. Понять человека в его самобытности, понять глубоко и проникновенно — значит создать предпосылки и для того, *чтобы самому быть понятым*. А быть понятым, как заявил один из героев фильма «Доживем до понедельника»,— это и есть «счастье».

В повседневной суете люди нередко утрачивают ощущение душевной ценности, незаменимости тех людей, которые их окружают. Это большой недостаток общения; надо было бы, чтобы рутина не скрывала бесценность минут, проведенных с друзьями, близкими, любимыми, чтобы всегда ясно было понимание того, что эти минуты уже не вернутся, съеденные суетой. Недосказанное, недоговоренное может таким и остаться даже с самым близким человеком — ведь люди не вечны... Надо помнить, что близкий, узнанный человек — это та дорогая «единственность», которая, уйдя из жизни, не повторится никогда. Это особенно верно по отношению к людям престарелым, находящимся на закате жизни, и, разумеется, прежде всего применительно к родителям. Андре Моруа как-то с горечью на-

писал: «Мы всегда отказываем живым в нежности, которую, раскаиваясь, напрасно предлагаем их теням»[1]. Он был по-своему прав. Часто люди, забыв о том, что смерть поджидает их родителей, когда она приходит, вспоминают, как много они для них не сделали, им не досказали и как мало было для этого нужно — всего только слов участия, внимания, терпимости, наконец. Гуманное отношение к людям предполагает особую, заботливую нравственную атмосферу, которую нужно создать вокруг старости в общении, в отношении окружающих к ней, в понимании ее, том самом понимании, которое позволяет людям и в глубокой старости светить другим теплом своей доброты, богатством жизненного опыта, позволяет им сохранять свое достоинство и не чувствовать одинокости на последнем, завершающем отрезке жизни.

Ценить в человеке его неповторимую индивидуальность, а не только полезные для того или иного использования свойства, причем не неповторимость, выражающуюся в его прихотях, капризах, странностях, второстепенных особенностях, а в *главном*, существенном качестве его как *целостной* личности,— значит относиться к человеку *гуманно*. Ведь известно, что не все черты, умения, особенности человека входят в сущностные свойства как личности. Найти интегрирующие личность в единое целое моральные ценности, ориентации, понять их в их индивидуальной неповторимости — это и значит отнестись к человеку не

---

[1] *Моруа А.* Из «Писем к Незнакомке».— Иностранная литература, 1974, № 1, с. 160.

формально, а нравственно-заинтересованно. Ибо только в этом случае сполна признается нравственная самоценность другой личности. И именно при таком к себе отношении человек ощущает свою моральную значительность, подлинную незаменимость для окружающих, уважающих его «самого по себе», а не только его успехи и способности. Подобное (нравственное) самочувствие личности — наиболее благоприятная эмоционально-психологическая основа для воспитания у человека реального понимания своего личного *достоинства.* В глубокой, страстной *заинтересованности* к душевному миру, качествам другого человека заключается один из источников моральной искренности, позволяющий проникнуть в сокровищницу духовно-нравственных ценностей этого человека, понять своеобразие его как нравственного субъекта.

Растущее душевное богатство и сложность, тонкость нравственно-психологического мира личности не только благотворно сказывается на углублении ее контактов с другими людьми, но и требует новых, более совершенных и гибких форм общения, вызывает своеобразные проблемы и трудности роста. Неудивительно: чем сложнее, тоньше человек в своих нравственных запросах, оценках, убеждениях, чем обильнее его грани общения с другим человеком, тем глубже и проникновеннее его моральный резонанс в отдельных актах общения, когда оно проникает до самых отдаленных интимных нравственно-психологических глубин; и одновременно тем труднее сделать этот резонанс длительным, устойчивым. Эта проблема особенно значима в жизни стабиль-

ных малых коллективов, таких, например, как семья.

Есть люди исключительно чувственные, даже «сверхчувственные» к моральному настрою в общении с другими: они, подобно сказочной принцессе, почувствовавшей горошину через сорок пуховиков, моментально, интуитивно схватывают «горошину» неприязни, фальши, сомнений другого человека. Однако эта чувствительность — не дар «от природы», этим свойством в той или иной степени обладают все люди и могут развить его путем самовоспитания до весьма большой степени совершенства и проникновенности.

Следовательно, здесь мы сталкиваемся с двумя тесно друг с другом связанными процессами. С одной стороны, при социализме растет значение взаимопонимания, резонанса в межличностных связях, повышается значимость психологической совместимости в коллективах. С другой стороны, происходит интенсивное развитие индивидуальности, сопровождаемое ростом чувства личной значимости, подъемом достоинства и гордости, повышением запросов и жизненных притязаний. Эти два процесса при условии недостаточно высокой нравственно-психологической культуры общения могут расходиться, вступать в коллизию друг с другом. Может происходить односторонняя сосредоточенность мышления человека на самом себе, самоперсонификация личности и как результат — сужение ее контактов, утеря резонанса во взаимоотношениях с другими людьми. В итоге — ощущение одиночества, отчужденность, утрата смысла жизнедеятельности. В самом развитии личности

и совершенствовании ее социальных связей скрываются опасности извращений, коллизий, возможность — при неблагоприятных условиях — нарушения их гармонического единства.

Нравственное взаимопонимание в межличностных отношениях зависит от многих индивидуальных черт характера, темперамента общающихся, их импульсивности, эмоциональности, легкости, с какой они вступают в контакты, и т. д. Однако *глубина* и *устойчивость* морального резонанса и сплоченности людей прямо невыводима из этих психологических качеств — она производна прежде всего от складывающейся в их взаимоотношениях системы ценностей, моральных ориентаций и самооценок. Психологи, например, установили, что человек, обладающий чувством собственного достоинства, самоуважением, основанным на моральных самооценках, реже и менее болезненно переживает одиночество, чем те, у кого понижено чувство самоуважения. Последние чаще стремятся отгородиться от окружающих, подсунуть им какую-то одну, ролевую маску, они чаще ощущают собственную неполноценность, незначительность и поэтому нередко не идут на близкий контакт с другими людьми, «используя» их как временные «объекты» своих интересов и потребностей.

В. А. Сухомлинский писал, что «самое главное — развивать... внутренние силы, благодаря которым человек не может не делать добра, т. е. учить сопереживать»[1]. Эта связь двух явлений нравственной жизни — «не могу не

[1] В. А. Сухомлинский о воспитании, с. 226.

делать добра» и «сопереживать» — поистине удивительно проникновенна и емка. Сопереживание, особенно нравственное, наиважнейший нравственно-психологический фактор сплоченности, взаимопонимания людей. Настанет, наверное, время говорить даже об *«искусстве сопереживать»*, которое надо воспитывать в людях и высоко ценить в межличностных отношениях. Народная мудрость давно гласит: когда хочешь узнать цену человека, поставь его перед чужой радостью или чужой бедой — и не ошибешься, увидишь, что он за человек. Будет он радоваться вместе с чужой радостью или зальется желчью черной зависти? Будет он горевать над чужой бедой или злорадствовать? Или пройдет равнодушно — и мимо чужой радости, и мимо чужой беды,— раз она для него чужая?

Без нравственного сопереживания не понять ни чужой беды, ни чужой радости. Великодушие, взаимопомощь, сочувствие, даже сострадание — реализация всех этих требований морали коллективизма невозможна без сопереживания, заинтересованности в судьбе каждого человека. Мысль о том, что мучения одного человека недоступны для понимания другого, даже самого близкого, не просто неверна, она вредна как пессимистическая, психологическая закваска личного одиночества. В самом крайнем выражении — в человеконенавистническом оправдании собственного эгоизма и своеволия — она может служить «оправданием» холодной жестокости, равнодушия, пренебрежения к другому человеку.

Вместе с тем чрезмерное внимание к собственным огорчениям, неудачам, любование

собственным страданием от них (еще Ф. Достоевский устами своих героев провозгласил рассуждение о том, «как сладко иногда пострадать») может заслонять от человека то дело, которым он занят, смысл тех взаимоотношений, в которые он вступил с другими людьми. Человек, который бережно пестует свою беду, будет всегда непростительно снисходителен к самому себе и наверняка будет (как «страдалец», имеющий на то «право»!) жесток, эгоистично требователен к окружающим, в том числе близким, людям.

Критическая нравственная самооценка, умение производить ее несмотря на все утешительные самооправдания, которые подсказывает человеку себялюбие,— непременное условие подлинного морального резонанса с другими людьми, а значит, и взаимопонимания. Коммунистическая мораль недаром требует от коммуниста *самокритичности*. Это не просто сугубо «партийное» требование, как это иногда думают, а преломление важнейшего нравственно-психологического принципа марксистской этики в конкретной практике общественных отношений. Когда-то К. Маркс мечтал о том гуманном времени (коммунизме), когда социально-нравственные санкции против собственных проступков окажутся полностью в руках самой личности, будут предписываться ей только собственным судом долга и совести. Он писал: «...при *человеческих* отношениях наказание *действительно* будет не более как приговором, который провинившийся произносит над самим собой... В *других* людях он, напротив, будет встречать естественных спасителей от того наказа-

ния, которое он сам наложил на себя...»[1]. Но для этого нравственное *самосознание* человека, способность его к реалистической самооценке и бескомпромиссному самоконтролю должны развиться чрезвычайно интенсивно. Преодоление *эгоцентризма* — этой прилипчивой болезни, которая нередко поражает даже натуры духовно богатые, разносторонние и ведет, особенно на трудных участках жизненного пути, к самочувствию одиночества,— возможно прежде всего посредством развития способности к критической моральной самооценке. Воспитание такой способности прямо сливается с *самовоспитанием* личности и имеет свои проблемы, свои секреты, еще недостаточно изученные педагогикой, психологией, этикой.

Самовоспитание, принятие личной ответственности не только за всю «канву» личных поступков, но и за то, чем стал человек сегодня в отличие от «вчера», чем он становится «в завтра»,— важнейшее условие гармонической морально-целостной личности, недопущение ее духовной стагнации, самоуспокоенности, самодовольного равнодушия. Не случайно основоположники марксизма столь большое значение — причем в этическом плане — придавали задаче сознательного отношения личности к своему саморазвитию, личной ответственности за него. Они подчеркивали, что призвание, назначение всякого человека — развивать свои способности. В этом — гуманный личностный смысл марксистской этики. И человек вправе отвечать за свое саморазви-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 197.

тие самостоятельно, самокритично, не прячась за формулы «Я как все» или «а есть и похуже». Об этом хорошо написал в своих сонетах Владимир Солоухин:

Для каждого наступит судный день:
Кем был, кем стал, где умысел, где лень?
Ты сам себе и жертва и палач.

Ну что ж, ложись на плаху головою,
Но оставайся все-таки собою,
Себя другим в угоду не иначь[1].

Ибо критическая нравственная самооценка личности — это тоже момент ее «автономии» в мире ценностей, свидетельство верности и стойкости избранным ориентирам жизни. Нравственная личность в индивиде есть результат сложной внутренней борьбы, или, говоря словами И. Канта, это добродетель, то есть моральный образ мыслей в борьбе, а не младенческое состояние незнания, невинности или безответственной духовной спячки «за спинами других» (псевдоколлективизм).

Еще Ж. Ж. Руссо верно заметил, что никто не может описать жизнь человека лучше, чем он сам. Однако, рисуя свою жизнь, он занимается самооправданием, это получается невольно. Он попытался честно рассказать о себе,— в том числе о своих пороках и проступках. Собственно говоря, известности «Исповеди» отчасти способствовала и эта откровенность автора. Конечно, эта искренность позволяет ему установить интимный контакт с читателем, а не только вызывает осуждение или отвращение. Но даже он, субъективно

---

[1] *Солоухин Вл.* Венок сонетов. М., 1975, с. 17.

имевший полное право сказать, что не найдется человека искренней, не избежал умолчаний, недомолвок. Ведь повествуя о себе, он опирался на память и созданный самим собой образ, а это такие области, в которых уже произведена выборка и моральная оценка фактов. Исследователи биографии Руссо (например, А. Моруа) установили это: так автор «Исповеди» кается нередко в проступках не столь значительных, обвиняя их с такой силой, что редкий читатель может их ему не простить, но обходит как почти ничего не значащее такие факты, которые с бо́льшими основаниями можно поставить ему в вину, например, что он, проповедник освященной браком любви, вступил в связь с совсем еще юной девушкой, пренебрег долгом воспитания своих детей и т. д. О чем говорит эта особенность биографии и творчества великого философа? О неспособности из-за моральных препон (пусть неосознанных) к самоанализу, объективности? О невозможности, в том числе нравственно, познать самого себя? О безысходном «моральном эгоизме» субъекта, о неизбежной склонности к самооправданию?

Разумеется, познать самого себя — и оценить морально — не менее трудно, чем другого человека. Более того, люди очень часто находят подходящий моральный довод, когда речь заходит о необходимости спасти от разрушения тот добродетельный образ, который они создали о самих себе. На пути критического нравственного *самопознания* человека стоят своеобразные препоны — нормативно-эмоционального плана, свидетели ограниченности его жизненного опыта. Это познание,

как и всякое познание, *относительно*. Об относительности, приблизительности его и свидетельствует пример с «Исповедью» Ж. Ж. Руссо. У одних лиц «я — образ», может быть, более реалистичен, критичен и адекватен реальности, у других менее. Точность взаимопонимания во многом зависит от этих «я — образов», которые формируются у общающихся. Вот почему *самокритичность* человека всегда неразрывно связана с духом *критичности*, принципиальности, требовательности в коллективе, со стороны людей, его окружающих. Конечно, критичности, опирающейся на реальные факты, а не домыслы, доброжелательной и уважительной к достоинству личности (завышенная, неуважительная «критичность» может настолько занизить самооценку индивида, что приведет к утрате чувства личного достоинства и чести, вызовет нравственную депрессию и безразличие или даже может толкнуть его на путь индивидуалистического протеста). Здесь особенно важен талант проникновения во внутренний духовный мир человека, «мера» нравственного воображения.

Нравственное взаимопонимание людей предполагает умение *выйти* за пределы собственной «концепции», принятого шаблона оценки — к какой-то более общей системе моральных координат. Это особенно важно в конфликтной нравственной ситуации, при разнобое в понимании ценностей и норм. Нужно уметь объективно, как бы со стороны, оценивать свои и чужие поступки и воплощенные в них мотивы. Моральная безапелляционность суждений у человека нередко

результат его неумения беспристрастно оценить их, свидетельство упрощенности его нравственной культуры. Барьер моральной категоричности, непогрешимости, когда человек и мысли не может допустить, что он в чем-то неправ, тем более *морально неправ*, служит серьезным тормозом для взаимопонимания и сопереживания людей. Подобная абсолютизация субъективно-личной позиции не проходит безнаказанно; она ведет к зазнайству, к постоянным трениям с окружающими и может вылиться, в определенных ситуациях, в состояние болезненно-стойкого одиночества, замкнутости или агрессивности к окружающим.

Психологам давно известно, что моральный выбор, предварительная самооценка зачастую совершаются человеком (особенно в сложных нравственных ситуациях) в форме незримого собеседования с людьми, которых будут затрагивать его решения, с теми, кто его окружает. В отдельных случаях, в кругу тех, с кем ведется это собеседование, оказывается и любимый литературный герой или человек, чей образ служит образцом, идеалом поведения. Это явление у исследователей социальной психологии получило название экспектаций («ожиданий»). Зачастую люди, сами того не замечая, приспосабливаются к системе экспектаций, которыми их окружают: они остроумны, эрудированны, серьезно-сосредоточенны, веселы, деловиты, снисходительны, принципиальны, рассудительны и т. п.— и все в соответствии с привычными представлениями, которые о них создают знающие их люди. Экспектации, таким образом, весьма полезны

для общения, для регуляции поведения людей, в него вступающих, но они — и это следует всегда помнить — дают представление о человеке с какой-то одной, пусть типичной, но все же одной стороны.

Экспектации отражают привычные ценностные эталоны, складывающиеся в общественной психологии («герой», «лентяй», «весельчак», «эрудит», «хапуга», «хитрец», «добряк», «храбрец» и т. п.). В некоторых случаях эти эталоны, если их абсолютизировать, ведут к схематизму, односторонности в понимании духовного мира другого человека. Возникает такое явление, которое психологи назвали «эффектом ореола»: прочные представления о человеке, подтвержденные общением (и соответствующие определенному эталону), не позволяют впоследствии увидеть изменения во внутреннем его мире, его рост (или деградацию); многие грани его характера, не укладывающиеся в привычное о нем представление, не замечаются и т. д.

Преодоление косности, односторонности, упрощения в понимании духовного мира другого человека предполагает более тесный эмоционально-нравственный контакт общающихся, требует не только большей разносторонности взаимосвязей в их практической жизнедеятельности, но и развития способности проникновенного воображения, умения идентифицировать себя с движениями внутридушевного мира другого. Такое умение незаменимо для полноценного течения духовно-практического общения людей, а значит, и для их собственного общекультурного, в особенности морального, саморазвития. Подчер-

кивая особую роль воображения в восприятии и понимании человека человеком, психологи обычно выделяют три уровня работы воображения. Первый, самый простой, низший, когда воображение пассивно, а человек проявляет своеобразную глухоту к переживаниям, намерениям, внутреннему состоянию другого человека. Бедность воображения здесь прямо сочетается с бедностью образного, нравственно-психологического восприятия, ограниченного фиксацией внешних, общих черт поведения.

Второй уровень — эпизодическая, неупорядоченная игра воображения, которая дает отрывочные, разрозненные по ходу общения представления о состояниях другого человека, причем воспринимаются прежде всего те моменты, которые этот «другой» сам экспрессивно, настойчиво подчеркивает, привлекая к ним внимание окружающих. Наконец, главная, третья ступень — проявление способности к воссозданию переживаний другого человека как целостной личности на протяжении всех основных этапов взаимодействия с ним. Здесь проникновенное «слежение» за состоянием партнера происходит постоянно, приобретает непроизвольный характер (говоря иными словами, это — сопереживание в контакте). Глубокая заинтересованность во взаимопонимании ведет к тому, что процессы воображения здесь как бы «не успевают» осознаваться, они «свертываются», оставляя самосознанию готовые продукты вхождения, вживания во внутренние состояния другого субъекта. Само содержание, а также форма и ритм общения оказываются результатом осо-

бого, обоюдного «творчества» личностей, наиболее глубоко обогащающих их нравственно-психологический опыт[1]. Именно такое общение с развитой способностью сопереживания и духовного воссоздания состояний другой личности является благоприятным условием наиболее полного, завершенного морального резонанса человека с человеком.

Вот почему развитие творческого, конструктивного воображения вообще, а морального в особенности есть важнейшая сторона *совершенствования культуры общения.* Глубокая заинтересованность к внутридушевному миру другого человека, плюс наблюдательность и эмоциональная вовлеченность в его поступки, слова, реакции, плюс конструктивное воображение его интимно-духовных состояний (с сопровождающей его идентификацией[2] с этими состояниями, вживанием в них) — вот общая формула синтеза нравственно-психологических переживаний другого человека.

8. Нравственные чувства в общении и воспитании

Обрисовывая пирамиду потребностей современного человека, психологи обычно особо

[1] См. об этом: *Бодалев А. А.* Восприятие и понимание человека человеком. М., 1982, с. 137—138.

[2] Как пишет Т. Шибутани, «гипотезы, используемые при восприятии людей, обычно включают в себя какое-то приписывание мотивов. Как правило, такое предположение покоится на частичной идентификации себя с другим: наблюдатель воображает, как бы он себя чувствовал, если бы был другим человеком» *(Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969, с. 97).

выделяют потребность ориентировки в эмоциональном настрое других людей, в определенном эмоциональном контакте. Эта потребность относится к числу высших, гуманистических в своей основе, потребностей личности. Занимая ключевое место в системе общения, она обуславливает и определенное моральное самочувствие личности, на языке чувств выражая систему «ценностных координат» взаимодействия людей в обществе. В удовлетворении этой потребности нравственным чувствам, следовательно, принадлежит особая, незаменимая роль. Конечно, из самой по себе системы потребностей, если она не выведена из социально-исторического развития личности в ту или иную эпоху, трудно адекватно определить роль различных механизмов моральной регуляции, в том числе нравственных чувств. Подобный подход «ведет к одностороннему объяснению действий людей непосредственно из их потребностей»[1]. Однако взятая в своей социально-исторической обусловленности пирамида потребностей человека с очевидностью говорит о расположении моральных чувств и на ее высших «пластах», наряду со «сквозным» их проникновением. Это и неудивительно: общение, лишенное эмоционального тепла, не может удовлетворить потребности человека, особенно нравственные. Общее переживание, созвучие чувств, единое ценностное отношение — вот что придает взаимоотношениям высокую внутриличностную значимость и особую при-

[1] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975, с. 192.

влекательность. А ведь именно общение — во всех его разнообразных формах и своеобразном содержании — является тем «резервуаром», из которого проистекает та или иная индивидуальная и коллективная моральность.

Эмоционально-экспрессивное сопереживание моральных ценностей занимает поистине центральное место в нравственных отношениях, в моральной направленности и ритме процесса общения.

Нравственные основы общения[1] наиболее прочны и эффективны — даже в самых сложных, экстремальных ситуациях — именно тогда, когда сознательный, рациональный момент моральной регуляции неразрывно связан, находится в гармоническом единстве со всей работой моральных чувств. Причем, единство чувств и разума — это та главная «моральная лаборатория», где закладываются самые высокие образцы культуры общения. Вот почему следует решительно подчеркнуть однобокость, неправильность такого подхода к морали, когда в ее понимании односторонне подчеркивается роль рассудочной рефлексии в ущерб роли и ценностному смыслу нравственных чувств. В нашей популярной этической литературе механизмы морального выбора, по существу, нередко сводятся к ориентации на вербально передаваемые нормы, принципы и т. п., а значение нравственных чувств либо замалчивается, либо принижается. Это соответствует и известной традиции обыденного рассудка, сводящего акт выбора

---

[1] См. об этом: *Титаренко А. И.* Нравственные основы общения. М., 1979.

к простому расчету, некоей простой «калькуляции» интересов. Ущерб такого, находящегося в открытом несоответствии с фактами нравственной жизни, подхода не только теоретический, но и воспитательный. Чувства в нравственной жизни человека играют важнейшую, незаменимую роль. В этом отношении с моралью может сравниться, пожалуй, только искусство.

Принцип марксистского сенсуализма, как методологический ключ, позволяет раскрыть многие «тайны» морали, причем такие, которые иначе раскрыть нельзя. Здесь чувства — не только единственный непосредственный канал получения информации о ценностях жизни и культуры, сложный инструмент улавливания этих ценностей и ориентации в их «пульсирующем» мире, но и сама внутрисубъективная заинтересованность, содержание которой составляет нравственный смысл психических процессов жизни личности. Это сложный, многоступенчатый, проникновенно глубокий нравственно-психологический механизм, через который проявляется и моральная активность, и этическое саморазвитие человека. «В мире чувств ничего не происходит само собой: это не менее сложная и трудоемкая работа сердца, мозга, души, чем учение или любая другая работа»[1],— справедливо отмечает советский педагог Ю. П. Азаров. И не случайно, что дети, лишенные в детстве эмоционально-нравственного тепла, вырастают, как правило, черствыми, равнодушны-

[1] *Азаров Ю. П.* Педагогика семейных отношений, М., 1977, с. 79.

ми, пустоватыми в моральном отношении. Вообще потеря «эмоциональной наполненности» восприятия внешнего мира или собственного «Я» (при сохранении рациональных, когнитивных моментов) есть тяжелейшее психическое состояние, ведущее к острым заболеваниям. В одном случае наступает «дереализация» восприятия окружающего мира. Индивид видит его как бы потерявшим какую-то важную значимость, «суть»,— отсюда трудность, даже нежелание «жить в таком мире». В другом случае, это «деперсонализация» индивидуального существования, когда собственное «Я» выглядит чужим, только «внешним» объектом — тогда-то и наступает апатия, равнодушие, воспринимаемые как утеря ценностного смысла собственной жизни. Все это психическая патология, выступающая как расстройство эмоциональных аспектов при сохранении познавательных способностей индивида. Примеры таких расстройств достаточно широко представлены в советской и зарубежной психологической литературе, на них, в частности, ссылался и А. Н. Леонтьев[1]. Известно также и то, что при полном отключении сенсорно-эмоциональных механизмов у человека не может работать и разум — он просто «засыпает».

---

[1] Инвалиды, полностью потерявшие зрение и кисти обеих рук, утрачивали не только контроль за предметными ручными движениями, но у них наблюдались горькие жалобы как бы на постепенное «исчезновение» внешнего окружения; и это — при полном сохранении речевого общения и умственных процессов (См.: *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 136).

Непонимание роли моральных чувств в жизнедеятельности человека традиционно было основано на однобоком, преувеличенном истолковании интроспекции (саморефлексии). В психологии понадобились века, чтобы избавиться от абсолютизации интроспекции с ее отождествлением психического и сознательного. С еще большим трудом вульгарно-метафизический интроспекционизм преодолевается в обыденном, стихийном сознании. В этом случае мораль и предстает как нечто плоское, одностороннее: это унылая, скучная индивидуальная рефлексия якобы «холодного» рассудка. Впрочем, и теоретик не избавлен от опасности интроспекционизма: пример тому «Этика» В. Вундта. В ней самонаблюдение, моральная рефлексивность отождествлялись с общим процессом нравственного сознания, и затем они же применялись как способ раскрытия содержания этого сознания. И, разумеется, неудача, постигшая В. Вундта и его последователей на этом пути, не была случайной. Подобный «интеллектуализм», как его насмешливо называли С. Л. Рубинштейн и А. Н. Леонтьев, особенно нелепо выглядит в этике, образуя «основу той «нравственности, основанной на арифметике» (Герцен), которую «выдумали для себя буржуа»[1]. В этом случае весь моральный выбор субъекта, вся императивность, обязательность регуляции его поведения сводятся к иллюзии примитивной интроспекции: крохотный «моралист», сидящий в голове каждого человека,

[1] См.: *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 290.

на «счетах долга» постоянно суммирует свои «личные интересы» с «общественными», подводит все под рубрику «понуждающих» его норм и «затем» производит моральный выбор поступка. Нравственность оказывается уже не достоянием всей психической жизни человека, не выражением творческого, активного начала этой жизни в масштабах социальных, а некоей абстрактной процедурой мифологизированной «способности» к рассудочному самоосознанию. При этом, разумеется, сама эта «способность» выступает как нечто самоочевидное, не нуждающееся ни в каких объяснениях и в то же время все объясняющая, все определяющая. Нравственные чувства, страсти, экспрессивно-волевые побуждения человека тогда выглядят лишь как некий «шумовой фон» рефлексии, а последней приписывается невиданная, безграничная мощь и роль единственного «дирижера» всей нравственной жизни. Не случайно и сама же рефлексия представляется однобоко, примитивно: как абстрактно-арифметическая процедура, которая в своем логически завершенном виде необходимо выступает как утилитарный расчет.

Конечно, роль самоосознания в морали, даже в обыденных формах рассудочной рефлексии, играет важную роль в выборе поступков и всей линии поведения человека. Более того, интроспекция морального сознания не только может раскрывать собственно рациональные аспекты морального выбора личности, но и, в известных пределах, «расшифровывать» его собственные моральные чувства, выступая, таким образом, и как инструмент их воспита-

ния. Возможности индивидуальной саморефлексии здесь достаточно велики[1], тем более, что могут они быть развиты не только всем жизненным опытом субъекта, но и специальной тренировкой, т. е. особым «аутотренингом» морального сознания. О полезности, а порою особой необходимости, такой «тренировки» в самовоспитании личности следует сказать в дальнейшем особо. Однако здесь речь идет не о том, чтобы отказаться вообще от саморефлексии или принизить ее, а о том, что все действительное богатство и глубину нравственной жизни человека нельзя обесценивать, упрощать, ограничивая ее теми отблесками в зеркале рефлексии, которые обыденному рассудку кажутся самоочевидным (и «единственным») проявлением морали. Ибо «отождествление психического отражения и сознания, это не более чем иллюзия нашей интроспекции»[2]. Особенно важно преодоление таких иллюзий в морали. Именно здесь они наиболее устойчивы и с трудом подвергаются «самокритике». Ведь многие механизмы морального сознания как структурно-функциональной целостности действуют вовсе не на основе отблесков рефлексии, они попадают под контроль самонаблюдения (также несводимого к простой рефлексии) лишь в особых, как правило, конфликтных ситуациях. Да и сама моральная рефлексия не дана индивиду изначально, как некий «благодатный свет», ниспосланный ему мистическими силами «высшей абстракции» (или

---

[1] См.: *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 137.

[2] Там же, с. 125.

бога). Интроспекция не есть нечто самоочевидное и непосредственно данное. Моральная рефлексия — исторический продукт развития психики и, разумеется, не единственный продукт ее. Конечно, преувеличение роли моральной рефлексии, характерное для буржуазной этики XVIII— начала XX веков, было вполне объяснимо для своего времени. Однако рецидивы такого преувеличения, особенно их вульгарно-метафизическое «применение» к нравственной жизни,— это явление, мешающее не только правильно понять мораль в теории (этике), но и эффективно наладить дело воспитания и самовоспитания.

Говоря о роли чувств в морали вообще, в процессе общения в особенности, не следует упускать из виду и общефилософского решения марксизмом-ленинизмом этой проблемы. Марксистско-ленинская философия является теорией, действительно до конца отстаивающей принцип сенсуализма. Причем как методологический принцип подхода в гносеологии (а именно на это обращается прежде всего внимание), марксистский сенсуализм проистекает из диалектико-материалистического понимания социально-исторической практики человечества. Это следует всемерно подчеркивать, ибо «сам по себе» принцип сенсуализма (между прочим, общий у марксистской философии с рядом иных философских концепций) выглядит довольно «просто», даже примитивно. Может быть, именно поэтому ему не повезло и в разработке современных проблем теории познания, где ему уделяется крайне недостаточное место (не говоря уже о таких областях знания, как этика, научный комму-

низм и др.). В своей «изначальной сущности» принцип сенсуализма означает одно: ничто, в конечном счете, не возникает в нашем познании, минуя чувства. Это, действительно, довольно «просто», даже «тривиально», но за этой мнимой простотой скрывается важнейшая, глубинная философская направленность мысли. Известно, что В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», в ходе борьбы с субъективным идеализмом, отмечал, как нечто само собой разумеющееся для марксиста, что «мысленные изображения возникают не иначе, как из ощущений»[1]. Причем весь «мир чувств» понимается в масштабах материально-предметной, практической исторической деятельности, что и придает принципу сенсуализма совершенно особое эвристическое значение. Недаром, последовательно проводя принцип сенсуализма, марксистская философия вместе с тем не только не умаляет роли рационального мышления, не сводит его к простому «обобщению» чувственных данных, а вскрывает единство чувственного и рационального во всей их сложности и специфичности. Этим марксизм-ленинизм отличается коренным образом от иных философских доктрин, принимающих принцип сенсуализма, но неспособных провести его до конца, вплоть до научного понимания взаимоотношения с разумом.

Последовательное проведение принципа сенсуализма особенно благотворное значение имеет для этики. Ныне уже стало привычным говорить об активном характере чувственного отражения, активном характере эмоций в ре-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 34.

гуляции поведения. Причем социальная детерминизация этой активности вовсе не «искажает» познавательные функции восприятия мира, а, напротив, есть высшее выражение творческого характера человеческого отражения действительности.

В свете данных современной науки чувственное восприятие нельзя представлять себе как нечто примитивное, простое (хотя и «необходимое» для всей жизнедеятельности человека). Подобный взгляд является «метафизическим атавизмом» обыденного рассудка. И только. «Марксизм рассматривает восприятие, т. е. непосредственно чувственное отражение действительности, и как ступень, и как основную форму познания, достигающую в процессе исторического развития человека *высокой степени совершенства*»[1] (курсив мой.— *А. Т.*). Отношение к чувственному восприятию как к простому «передаточному» каналу от внешней действительности к мозгу, упрощенно-«экранное» представление об его механизме, свойственное некоторым философам-сенсуалистам прошлого, теперь давно уже не отвечает современным научным данным.

Чувственное восприятие как результат одностороннего воздействия внешних вещей и процессов на пассивно созерцающего мир индивида — такой подход оказался отвергнутым и всем развитием психологической науки. Этот подход упрощал не только чувственное восприятие, но и мышление, сводя его к ге-

---

[1] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 33.

нерализации чувственных воздействий и образованию ассоциаций между ними. Подлинная же работа человеческой мысли оказывалась философски мистифицированной: ничего не оставалось, как признать существование таинственной «идеальной способности», которая состояла в том, что под влиянием внешних раздражителей, затрагивающих органы чувств субъекта, в его мозгу, как бы в виде «параллельного процесса», происходило истечение идей и понятий, озаряющих его внешний и внутренний мир. Подобная философская метафизика характеризуется двумя спекулятивными абстракциями: отделением человека от общества и отрывом воспринимаемого объекта от социально-исторической практики, в которой этот объект заключен. Эти спекулятивно-философские абстракции в корне подрывали и возможность понимания подлинной роли чувств, в том числе моральных, в межчеловеческом общении, в практической жизнедеятельности. «Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека»[1],— писал К. Маркс, критически разрушая эти спекулятивные абстракции. «*Образование* пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории»[2]— это марксово положение носит принципиальный философский смысл, знаменуя собой качественно новый этап в развитии принципа сенсуализма.

Направленная избирательность чувственно-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 120.
[2] Там же, с. 122.

го отражения, формирование модальной «установки» на усиление одной и «затушение» другой сенситивной информации, наконец, «категоризация» в процессе восприятия (обозначение сенсорных данных нередко в «первично-знаковой» форме) — все это говорит о чувствах как сложном поисковом механизме в социальной деятельности человека, являющихся основанием и единственным начальным источником получения моральных представлений об окружающем его мире. Причем психологи, как правило, отмечают три уровня детерминации избирательности чувственного отражения: структурно-генетический, адаптационно-физиологический и социально-личностный. Потребности, цели, сами процедуры деятельности субъекта складываются в практике, обуславливая всю избирательную направленность работы сенсорного аппарата индивида[1]. Именно благодаря этой настройке органов чувств отражение явлений внешнего мира осуществляется как многоактный и разноуровневый познавательный цикл, где первоначальное поступление информации включает обратную перестройку сенсорных аппаратов, обеспечивающую четкость и точность образов, приближение восприятия к объекту. В этом — «диалектичность» чувственных представлений, которые, «как и понятия, содержат в себе движение и, стало быть, противоречия»[2]. В опыте субъекта возникают оп-

---

[1] См.: *Губанов Н. И.* Проблема образного и знакового в чувственном отображении.— Вопросы философии, 1982, № 5.

[2] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 71.

ределенные установки восприятия, модели инвариантов, организующие текущую сенсорную информацию. В силу этого чувственное восприятие не есть просто пассивный результат ощущений — оно организуется всей сложной структурой прежнего опыта и содержит в себе момент необычайно своеобразного «сенсорного предвидения». При этом эти установки, модели, механизмы чувственного восприятия все не осознаются мышлением (это и не нужно), а доставляют ему — в своих «конечных» результатах —объективное знание предмета. Эти результаты — лишь часть, притом нередко — по отношению ко всему объему чувственной информации — небольшая часть. В целом же вся работа восприятия субъективно выражается в безотчетном переживании «чувства реальности», той непосредственности связи ощущений с внешним миром, которое особо отмечал В. И. Ленин[1], выступая против агностицизма махистов. Причем и определенные модальные инварианты восприятия, организующие непосредственную информацию в образ объекта, нацелены на всемерное приближение к объекту в соответствии с потребностями, задачами деятельности субъекта. Вот почему чувственное восприятие может быть не только непосредственным, но и своеобразно «опосредованным» — факт, не принимаемый во внимание односторонним «интеллектуализмом», который считает «опосредованность» исключительно свойством рационального познания. Так, например, хирург, зондирующий рану, «чувствует» преж-

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 46.

де всего конец зонда, которым он нащупывает пулю, а не сам зонд, т. е. его ощущения оказываются парадоксально смещенными в мир «внешних» объектов, где и локализуются[1]. Опытные мастера шпаги могут также много рассказать об ощущении кончика лезвия, которое нередко возникает в бою. Иначе говоря, вся совокупность орудий труда, являющихся непосредственным «продолжением» органов индивида, выступает как причинно обуславливающая основа появления первого, первичного «опосредования» познания, зарождающегося еще на стадии чувственного восприятия. Принципиальное значение этого факта трудно переоценить: ведь это первичное «опосредование» не только возникает много раньше опосредования понятийного, но и историко-генетически формирует последнее, как качественную особенность движения теоретического мышления.

Однако какое отношение все эти проблемы имеют к нравственным моментам общения? Самое прямое. Избирательная направленность восприятия — это и механизм выборочного получения и усвоения информации морального, ценностного свойства. «Опосредованность» чувственного восприятия предметной деятельностью — исходный пункт объективной, предметной опосредованности отношений людей через мир созданных ими друг для друга вещей, т. е. та объективная основа социальной жизни, которая лежит и в основании общения как непосредственного взаимо-

---

[1] См.: *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 61.

действия субъекта с субъектом (субъектами). «Категоризация», первичное «знаковое» обозначение сенсорных данных через инварианты закрепленных моделей восприятия, его образов, содержит в себе возможность «выхода» за рамки непосредственно воспринимаемых свойств явления, определяя его полезность (ценность). А что такое мораль, как не императивный способ ориентации в мире окружающих ценностей и ценностных отношений?

Моральные чувства — это тонкий, незаменимый инструмент ценностного познания, предпочтения и, соответственно, повеления (императивности). Уже на стадии, казалось бы, «безразличной» к осознанным слоям психики — первичной сенсорной информации — происходит деление воспринимаемых явлений на «положительные» и «отрицательные». В самой природе чувственного восприятия заключается первоначальное единство познавательных и аффективных моментов. Эта информация не безразлична — она эмоционально помечена. Во время чувственного восприятия «предметы потребности как раз непосредственно «метятся» эмоцией»[1]. Как верно замечает И. Кон, «нормальная жизнедеятельность личности означает не просто обмен информацией со средой, но и установление с ней каких-то эмоционально значимых отношений»[2]. И неудивительно, что без такого ценностно-эмоционального отношения невозможно формирование человеческого индивида, открытие им своего «Я». Чувственное вос-

---

[1] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 201.

[2] *Кон И. С.* Открытие «Я». М., 1978, с. 78.

приятие имеет свою производную, эмоциональную сторону, от которой оно неотделимо. Вместе с тем эмоциональный процесс — это не просто параллельно сопутствующие сенсорике человека переживания, он имеет и свое, относительно самостоятельное движение, свою собственную «жизнь». Эмоциональный процесс, как реакция индивида на изменения во внешней среде и внутри организма, имеет, согласно данным современной психологии, по меньшей мере три основных компонента. Это эмоциональное возбуждение определенной интенсивности; знак эмоции — положительный или отрицательный; содержание эмоций, выражающее значение событий для индивида (нередко в виде чувственного предвосхищения: надежда, гнев, стыд, страх и пр.). Здесь для нас важен фундаментальный для понимания природы нравственных чувств факт знаковости чувств — восприятия и переживания. Весьма интересные опыты в этом отношении были получены в результате применения некоторых наркотических средств (москалин и др.), «приоткрывающих» индивиду внутренние чувственные процессы, в обычном состоянии никогда не осознаваемые. При употреблении этих средств испытуемые вдруг начинают видеть окружающий мир непосредственно с теми метками, знаками положительного или отрицательного, с которыми они появляются в чувственном восприятии, слитом с эмоциональными переживаниями. Все окружающие их, казалось бы, нейтральные, «мертвые» предметы (стол, стулья, стены и пр.) вдруг начинают выглядеть либо как «добрые», «прекрасные» (т. е. со знаком «плюс»), либо

как «нехорошие», «безобразные» (знак «минус»), причем у разных по психическому складу лиц превалировал либо моральный, либо эстетический способ эмоциональной оценки этих предметов. Иначе говоря, чувственное восприятие изначально, в подсознании несет в себе механизм дихатомического деления окружающих человека явлений на положительные и отрицательные. Свойство «моральной оценки» (метки) оказывается присуще чувствам внутренне: даже то, что в сфере сознания индивида кажется безразличным в моральном смысле, оказывается нравственно окрашено в подсознании. Моральная «знаковость» мира чувств, таким образом, вовсе не «сопутствие» мира рефлексии, а исходный пункт, особый прием эмоционально-ценностной классификации окружающих явлений, лежащий в самом основании человеческой психики, ибо «не только в мышлении, но и *всеми* чувствами человек утверждает себя в предметном мире»[1].

В основе всякого знания, в том числе нравственного, согласно марксизму, лежит практика: деятельность коллективная, в ходе которой у индивида складываются отношения с другими людьми; деятельность опосредованная, в которой человек ставит между собой и внешней действительностью создаваемые им орудия труда; и, наконец, как деятельность развивающаяся, обуславливающаяся и в то же время являющаяся результатом творческих потенций человека, т. е. несущая сама в себе собственно человеческую, свою историю.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 121.

В этом процессе все три основных вида деятельности выступают в единстве: практическое изменение объективного внешнего мира, познание и коммуникация (в т. ч. общение). Чувства, воля, разум — все это опосредовано в нравственности практикой. И многие «загадки» не только мышления, но и чувственного восприятия раскрываются именно через практику. Не двучленная схема «объект — субъект», по которой (сознательно или бессознательно) строят зачастую свои представления о морали некоторые философы, а введение в отношение субъекта и объекта опосредующего звена — практической деятельности исторического человека (с его целями, средствами, реальной ситуацией). А это уже принципиально иной подход, который выступает «не как изучение отношения индивидуального субъекта (будет ли это организм или сознание) к противостоящему объекту, а как исследование функционирования и развития систем коллективной, меж-субъектной деятельности, в основе которой лежит практическое преобразование внешних объектов»[1]. В советской психологии[2] давно получила признание идея, вытекающая из принципиальных положений марксистской философии, идея о том, что внутренние психические процессы возникают как следствие «интериоризации», т. е. перехода во внутренний план тех действий субъекта, которые первоначально

---

[1] *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980, с. 306.

[2] В работах Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурия, П. Я. Гальперина, В. В. Давыдова, В. П. Зинченко, А. В. Запорожца и др.

осуществлялись во внешней форме, направленной на внешние предметы. Вся человеческая жизнь предстает как совокупность сменяющих друг друга и развивающихся способов деятельности. Это положение имеет кардинальное значение для понимания роли чувств вообще, нравственных в особенности. Оно позволяет ответить на вопрос противников принципа сенсуализма: каким образом, имея своим единственным источником чувственное восприятие, сознание способно проникнуть за поверхность явлений, туда, куда чувствам обычно непосредственно проникнуть не удается? Именно в процессе взаимодействия, опосредствованного практикой, познание выходит за поверхность явления. В этом смысле К. Маркс писал, что «история *промышленности* и сложившееся *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами человеческой *психологией*...»[1]. Ведь в основе всей психики субъекта лежит не просто индивидуально ограниченный опыт, а совокупность человеческой практики. Поэтому не только мышление человека, но и чувственное его восприятие в громадной мере превосходят по своему содержанию ограниченность его индивидуального опыта. У человека нет никакой «чистой чувственности»: в восприятие, в представление у него вхлестываются знания, опыт и культура сменяющих друг друга поколений. Процесс чувственного восприятия не является чисто субъективным уже потому, что он опосредо-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 123.

ван миром общественно созданных вещей, которые выступают как «опредмеченные» чувства и сознание других людей, а в частном случае прямого, непосредственного общения — субъекта с субъектом — словом, эталонами поведения, ценностями совместной общественной жизни. И в своих чувствах человек воспринимает мир «общественно». При этом было бы неверно понимать практику человека как взаимодействие между ним и «противостоящим» ему обществом. Абстрактный теоретический диполь «человек — общество», столь характерный для Нового времени и кажущийся самоочевидным в этике (из него не раз, хотя и безуспешно, пытались вывести самую мораль), неверен не только потому, что существует целая гамма нравственных отношений, к нему несводимых: личность — класс; личность — коллектив; личность — личность; класс — человечество и др. А еще и потому, что в обществе человек находит не просто внешние условия, противостоящие ему регуляторы его поведения; дело в том, что сами эти условия и регуляторы несут в себе цели, средства и мотивы его жизни как социально-активного существа. Через практическую деятельность человек и живет как социальное существо, в т. ч. как существо нравственное — homo moralis. Через эту деятельность он впитывает в себя весь опыт человечества, в том числе в его ценностных координатах. Вся психика человека — и чувства здесь не исключение — по существу есть процесс интрапсихологический, т. е. процесс взаимодействия человека с человеком. Вся деятельность человека, вся его жизнь носит социаль-

но-опосредованный характер, а следовательно, всегда содержит в себе возможность коммуникации, т. е. осуществляется всегда не только «для меня», но для «другого» человека, включенного в существующую систему ценностей. В ходе реализации этих отношений, выступающем как практический процесс, формируются и все потребности человека — от «низших», витальных (в пище, защите от холода, сне и т. п.) до высших, социальных. Это как бы своеобразный диалектический «взаимопереход» крайних полюсов «субъект — объект». «В производстве объективируется личность; в потреблении субъективируется вещь»[1],— замечал в этой связи К. Маркс. Неудивительно, ведь производство, точнее вся совокупная практика, есть также и потребление, создающее потребности. И витальные, первой жизненной необходимости потребности здесь не исключение. Потребность — опосредованное отношение. Опосредованность ее двоякая: с одной стороны, объектом потребности и, с другой стороны, внутренними сигналами, свидетельствующими о состоянии субъекта и выражающимися, как правило, в его эмоциях. Проблема объекта потребности выводит нас в мир социальных ценностей, в том числе нравственных. Здесь объект потребности реализуется через поступок, являющийся основным звеном морального поведения личности. Сформировавшись, потребности образуют устойчивые основы жизнедеятельности человека, характеризуются целой гаммой его ценностных ориентаций (явных и скрытых), пере-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 1, с. 25.

живаемых эмоционально как определенная «направленность» самого бытия человека, а в своих мировоззренческих формах — как выражение смысла его индивидуального существования. Так складываются духовно высшие потребности индивида, в частности нравственная, т. е. стремление к достижению и реализации особого рода ценностей, таких, как добро, достоинство, справедливость, честь, дружба, любовь, сочувствие, награда. Первоначально нравственные потребности (как аспект социальных) органически слиты с витальными потребностями маленького ребенка. Их зачатки выражены в потребности маленького существа в ласке, в эмоциональном тепле со стороны взрослых. Затем удовлетворяется потребность в помощи для различения противоположности добра и зла. Причем эти потребности, выраженные вначале «лишь» в чувственной форме, играют для развития ребенка не менее важную роль, чем витальные: более того, сами витальные потребности с их помощью «социолизируются». А ведь это и означает формирование зачатков эмоционально-нравственного мира будущей личности. Впрочем, сам факт социолизированности витальных (биологических) потребностей ребенка имеет кардинальное значение: он показывает, как ребенок убыстренно повторяет в своем онтогенезе общий путь филогенетического развития человечества — историческое становление «самостоятельных», высших потребностей, подчиняющих себе нередко всю психологическую жизнь. Недаром этот факт позволяет преодолеть скрытое биологизаторство в определении моральности человека, деление

его, говоря словами Ф. Энгельса, на «полузверя» и «полуангела». Это имеет и прямое отношение к оценке роли чувств в жизнедеятельности человека. Чувства также социальны, как и мышление, и имеют свою собственную положительную историю совершенствования. Представление же об эмоциях, как «рудиментах» животности человека, логически приводило к ложному требованию воспитания — «подчинения» необузданного чувства холодному рассудку. Принципиально неприемлема всякая попытка вывести саму мораль, ее императивно-регулятивную функцию из пресловутой необходимости обуздания «животного начала» в человеке, подавления его «низменных» чувств, страстей и т. п. И ведь не только потребности порождают эмоции, но и весь эмоциональный процесс формирует качественно своеобразные потребности индивида. Чувства, особенно нравственные, играют в жизни облагораживающую роль, без них невозможно ничто человечески поистине великое. Очень важно учитывать то, что различные потребности у личности могут сталкиваться, и тогда, как отмечает советский психолог П. В. Симонов, «конкуренция потребностей происходит на уровне их трансформации в эмоции. Так, естественная потребность самосохранения нередко конкурирует с социальной потребностью соответствовать определенному этическому эталону в форме борьбы эмоции страха с чувством стыда, с чувством долга»[1]. Следовательно, культура эмоцио-

---

[1] *Симонов П. В.* Эмоции и воспитание.— Вопросы философии, 1981, № 5, с. 43.

нально-нравственной жизни, степень развитости моральных чувств — это важнейшие основы успешного самосовершенствования личности и ее самовоспитания, вне которого не может протекать и, обусловленный социально-исторически, процесс возвышения потребностей.

Причем возвышение потребностей — процесс, неотделимый от развития нравственных отношений людей. Он входит, в том числе своей субъективной стороной, в процесс совершенствования ценностей, эталонов поведения, ориентаций и моральных притязаний, сложившихся в обществе. Моральные чувства, выражая и охраняя эти ценностные ориентации, обеспечивают избирательно пристрастную, заинтересованную волевую реакцию людей на типичные ситуации морального выбора. Чувства — не просто эмоциональное «освещение», сопутствующее этому выбору: они «изнутри» высвечивают ситуацию в рамках противоположности «хорошего» и «плохого», «должного» и «запретного». Если чувства человека настраивают его на активную деятельность в социальной среде, то собственно моральные чувства позволяют находить ориентиры поведения в сложном мире ценностей. И находить их нередко интуитивно, мгновенно. Вместе с тем моральные чувства — это не просто «настрой» к действию, они сами, выражаясь словами советского психолога П. Я. Гальперина, есть «свернутое действие». Они входят в психические установки к действию, в намерении совершить тот или иной поступок. Они позволяют сопереживать радости и горести другой личности, вызывают эмоцио-

нальную идентификацию с ее внутренним миром, т. е. создают возможности солидарности людей в их совместных действиях и общении. Закрепляя определенное нравственное отношение к окружающим людям, чувства выражаются в довольно устойчивых ощущениях симпатии или антипатии, а на более высоком уровне предпочтения — любви или ненависти. Здесь они, выливаясь во всепоглощающую страсть, могут захватывать и подчинять себе весь душевный мир человека без остатка — с его рациональностью и познанием. Во всяком случае, можно с уверенностью отметить, что моральные чувства — это подлинные поводыри в межличностных отношениях.

Чувства человека — в особенности нравственные — глубоко пристрастны, они совокупно «работают» как сложная избирательная система. Это в одинаковой мере относится и к их познавательному содержанию, оценке, сливающей знание и предпочтение, и их императивности, т. е. повелительности в выборе поступков. Все эти моменты являются сторонами тяготения людей друг к другу, реализации стремления к проникновенному общению, выступающему как специфическая ценностная установка совместного поведения. Собственно говоря, само понятие образа, формируемого чувственным познанием, предполагает момент субъективности. Важнейший параметр такой субъективности составляет пристрастность, в том числе в первую очередь нравственная. Она отражает то, «что нужно человеку» как социально-историческому существу, выражает его активность в поддержании и преобразовании тех общественных связей

между людьми, которые повседневно складываются в их общении. Было бы неверно понимать эту пристрастность как источник неадекватности, иллюзорности образа (хотя таковой она и может являться). Напротив, именно эта пристрастность, субъективность позволяют глубже проникать в реальность. Эмоционально-волевая сфера психической жизни демонстрирует способность оценивать отражаемые явления и, тем самым, выступать коренным источником нравственного отношения к действительности.

Нравственные чувства, разумеется, субъективны, как достояния психики индивида. Их содержание — регулятивно-оценочное, императивное, познавательное и т. п.— заключено в интимную психическую оболочку и воспринимается самим субъектом как внутренняя, самостоятельная жизнь собственной «духовности». Самостоятельность этой жизни обычно ощущается как индивидуальная неповторимость, единичность собственного «Я». Однако надо иметь в виду, что и эта субъективная оболочка не абсолютно автономна. Люди вообще не могли бы ничего знать о переживаниях и настроениях друг друга, если бы их чувства не обладали особыми «приборами» регистрации моральных реакций окружающих, преодолевающих границы этой автономии. Уже маленький ребенок в общении со взрослыми научается приписывать их эмоционально-оценочные состояния себе, а свои переживания — им, т. е. как бы непосредственно чув-

---

[1] См.: *Вилюнас В. К.* Психология эмоциональных явлений. М., 1976, с. 48.

ствует себя «этим другим». Эта, пусть первичная и «детски-наивная», способность к «подстановке» себя на место другого, к постижению внутридушевного мира человека есть первооснова всего сложного и прекрасного мира сопереживания, который затем — по возрастным этапам — формируется у взрослого человека. Даже такая реакция маленького ребенка, как эмпатический дистресс, т. е. непроизвольное реагирование на выражение болезненных состояний окружающих (плач, стон, печальное выражение лица и т. п.), есть первый простейший чувственный зачаток того развитого нравственно-психологического феномена жизни взрослого, как сочувствие во всех его эмоциональных «обертонах»: жалости, соучастия, согласия и пр. И эмоционально-нравственная идентификация с другой личностью, и моральное сопереживание, и конструктивное нравственное воображение (обычно образное), и интуитивно-чувственное схватывание ценностных ориентаций окружающих, ощущение согласия (или несогласия) в оценке происходящего, моральный резонанс ценностей в ходе их «взаимоперелива» через общение и т. д.— все это позволяет прорывать оболочку субъективной изолированности, выводя нравственные эмоции на арену межличностных отношений и совместной жизнедеятельности. Эта «арена» и есть культурно-историческая почва развития нравственных эмоций. Это и та социальная микросреда, где формируются эталоны культуры общения, складываются индивидуальные способности к эмоционально-нравственному резонансу людей. Именно в процессе этого резо-

нанса с другими у человека вырабатывается ощущение собственного достоинства, развивается способность к самоконтролю и самооценке, формируется нравственная ответственность за свои поступки, возникает тенденция к самопознанию и самореализации как «автономного» субъекта — носителя высших ценностей жизни. Здесь складывается то, что психологи считают «ядром» самосознания личности, ее подлинное, а не случайное «Я», которое есть феномен, невозможный без межличностного общения и состояние которого даже у зрелого человека зависит от «подкрепления» положительными эмоциями окружающих: соучастия, доброты, радости, взаимопонимания и согласия[1]. Таким образом, оказывается, что пристрастность, субъективность нравственных чувств, их неповторимо-личностное течение в действительности объединено в общем социально-историческом потоке жизни многих людей, в сложной сети их моральных отношений, расстановке ценностных ориентиров, способов выбора поступков. Именно в общении моральная коммуникативность выступает как проявление глубоко индивидуальных нравственных чувств и ценностных ориентаций. Здесь — поле особого «напряжения» — нравственно-психологическое. Здесь постоянно происходят переливы нравственной энергии общающихся, «разрядки» индивидуальной моральной жизни — во всей ее сложности, порывистости, страстности. Моральные аффекты — не только замкнутые

---

[1] См.: Социальная психология. М., 1975, с. 208—212.

внутридушевные состояния отдельного индивида, но и содержательный, проникнутый субъективно-личностной заинтересованностью, аспект духовных отношений всех людей в совместном общении. Они принадлежат не только миру неповторимо субъективного, но непременно более богатому, разнообразному — миру межличного, общего, социально-исторического. Это связано обычно и с осознанием личностью даже простейших своих эмоций, осознанием, происходящим по нормам социально-культурной реальности определенного исторического уровня зрелости, которое усиливает их «самостоятельную жизнь»: индивид научается «оперировать» моральными эмоциями в процессе самопознания, они вливаются теперь не только в подсознательные, но и в осознанные напряжения его воли[1]. Познание, переживание, волевая готовность к действию, акт избранного поступка — все это так или иначе опосредуется чувством. Естественно, чувство не безразлично к жизнедеятельности индивида — это и «зачаточный смысл», и «зачаточное действие» одновременно.

Процесс «жизни» нравственных чувств в психике человека, развитие его сознания — не монолог одиночки, погруженного в бесконечное самокопание, оно — в диалоге, в совместной жизнедеятельности людей. Сам такой монолог — как относительно самостоятельное, изолированное духовное явление — возможен лишь в результате всего предшествующего

[1] См.: *Шингаров Г. Х.* Эмоции и чувства как формы отражения действительности. М., 1971, с. 83, 154—156.

опыта общения человека. «Мы» в морали является не только первоосновой для «Я», но и той важнейшей диалектической связью «Я» и «Ты», где складываются ориентиры и ценности взаимопонимания людей. В свое время Л. Фейербах, выдвигая свой принцип туизма, пытался рассматривать общество как результат общения в туистических ячейках — «Я» и «Ты». И он был прав в том смысле, что *«мораль индивидуума, мыслимого как существующего самого по себе — это пустая фикция»*[1]. Этот фейербаховский реализм, противопоставленный им спекулятивно-идеалистическим построениям в этике (Фихте, Кант и др.), как известно, высоко ценили основоположники марксизма-ленинизма. Но Л. Фейербах не понял роли практики как основы общественно-исторического развития, того решающего «звена», которое, опосредуя отношения людей, формирует и различные формы общественного сознания, в том числе мораль. За это и критиковали его К. Маркс и Ф. Энгельс. Они приветствовали то, что Л. Фейербах выдвинул материалистически понимаемую чувственность против односторонне-рационалистических, идеалистических абсолютизаций. «Голос ощущения — это первый категорический императив...,— с пафосом восклицал Л. Фейербах.— Для совершенно чистого разума, обособленного от всяких ощущений, не существует ни бога, ни дьявола, ни добра, ни зла...»[2] И именно К. Маркс, перерабатывая концепцию Л. Фейербаха о нрав-

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. М., 1955, т. 1, с. 617.

[2] Там же, с. 636.

ственной чувственности, туизме («Я» и «Ты») как основе общественности, дал уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» диалектико-материалистическую разработку этих проблем (хотя он еще и пользовался, по верному замечанию Т. И. Ойзермана[1], фейербахианской терминологией). Все это хотелось бы подчеркнуть именно потому, что нередко еще бытует неверное мнение (особенно подогреваемое антимарксистами), будто марксизм не интересуется взаимоотношениями личности и личности («Я» и «Ты»), сводя все отношения людей к всеобщественным экономическим процессам или борьбе крупных массовых «групп» — классов. Это представление, разумеется, в корне неверно. В том и состоит значение исторического материализма, что с его помощью можно научно раскрывать содержание самых различных по социально-историческому рангу общественных отношений, в том числе межличностного общения, его «нравственных координат».

В развитом социалистическом обществе повышается значение разнообразных форм общения, служащих делу гармонического развития личности, умножению ее внутридуховного богатства. Возрастание роли общения усиливает и такие нравственные чувства, как товарищество, взаимоуважение, взаимовыручка, сочувствие. Расширяется нравственно-психологическое «поле доверия» во взаимоотношениях между людьми, без которого не может развиваться настоящая гуманность и

---

[1] См.: *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. М., 1974, с. 300.

коллективизм. И сами психические механизмы общения не безразличны к их содержанию: их углубление, совершенствование выражает социально-историческую потребность обогащения личности морально, самовоспитания более высоких нравственных ее качеств. Ведь нравственное содержание духовного мира личности находится в постоянной зависимости от характера общения с другими людьми, эмоционального тонуса морального взаимопонимания и взаимовлияния. Оно не складывается автоматически. Особенно важна роль этого тонуса, этой нравственной «кардиограммы» состояния личности в переходные моменты ее жизни, в том числе и те, которые проходят все люди,— возрастные (подростковый, юношеский периоды, зрелость, престарелость, наступление старости). Здесь роль нравственных чувств особенно велика и всякие коллизии, отклонения, «засыхание» значимых для личности контактов с другими людьми легко могут обернуться горестной печалью одиночества или даже трагическим самовосприятием ненужности. Как отмечал К. Маркс, сам человек, «его собственная чувственность существует для него самого, как человеческая чувственность, только через *другого* человека»[1]. Личность, если она не застыла на месте в своем развитии, проходит за свою жизнь самые разнообразные «фазы самоотождествления с другими». Это не обязательно эклектическая смесь множества «Я», но непременно многообразие своего «Я» в общении с «Ты» и с «Мы». И в этом смысле че-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 125.

ловек «выбирает себя» не один раз в жизни. А если подходить к выбору «себя» как определенного субъекта эмоционально-нравственного настроя и целенаправленного поведения, то человек «выбирает себя» (для других в том числе!) каждый день, каждое утро. Духовно-нравственный мир человека сродни его эстетическому миру, сродни его восприятию художника, который пишет свой собственный автопортрет красками, добытыми им из палитры его общения с другими людьми, в конечном итоге — в соавторстве с течением жизни своего поколения. Вот почему в общении так важна эмоционально-нравственная внимательность к движениям души, моральному самочувствию, занятой другим человеком позиции. Дефицит внимания — особенно в морально-эмоциональном его тонусе — наиболее часто встречающаяся беда общения, порождаемая примитивным эгоцентризмом общающихся, когда все внимание — себе, своим делам, нуждам, настроениям, а для него, другого, не остается ничего. Внимание, таким образом, это и ценность морального свойства. Внимание — важная предпосылка и условие взаимопонимания вообще и нравственного резонанса общающихся в особенности. Общеизвестно положение К. Маркса о том, что «человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»[1]. Это рассуждение автора «Капитала» освещает, по существу, общее социально-исто-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 62.

рическое направление формирования личности как субъекта моральности, во всей ее «автономности» и одновременно взаимоответственности, общности.

Внимание, как известно, всегда эмоционально. Это может быть и положительно эмоциональное состояние — от признания своего успеха, чувства исполненного долга, восприятия прекрасного, радости встречи с любимыми. И отрицательное — в случае осуждения окружающими или наказания, угрызений совести и чувства вины за совершенный проступок, столкновения с безобразным, аморальным поведением, навязчивыми ожиданиями надвигающихся неприятностей и бед и т. д. Это и внимание, возбуждаемое важным для нас, но неизвестным еще фактом, событием, т. е. «ориентировочное» внимание. Значимость — ценностное, оценочно-императивное явление для человека, возбуждает его внимание не меньше, а может быть, больше, чем простая порция информационной новизны[1]. Да и в новизне индивид — явно или неявно — всегда ищет нечто значимое (прежде всего — опасное или благоприятствующее) для своего состояния, умонастроения, дальнейшей деятельности, перспектив жизни. Внимание — поисковый настрой «чувств» и разума, позволяющий ориентироваться в мире окружающих человека ценностей. И чувства — его первичный, исходный источник.

Оценить роль моральных чувств особенно трудно еще и потому, что они интенсивно дей-

---

[1] См.: *Моль А.* Социодинамвка культуры. М., 1973, с. 71, 79.

ствуют в самых различных пластах психики человека. Значительнейшая доля их смысла и влияния постоянно располагается в подсознании. Отсюда — трудноуловимость значения этих чувств в индивидуальной рефлексии. Недаром индивиду порою кажется, что его внутреннее «Я» соткано из множества самостоятельных, трудноуправляемых сил, которые в совокупности и составляют незримую для окружающих жизнь его «души». Это самоощущение образно выразил в своих стихах шведский поэт Гуннар Экелеф:

Во всяком человеке — целый мир
слепых существ, невнятно возмущенных,
что правит ими изгнанный король.
В любой душе томится душ без счета,
и в каждом мире нет числа мирам,
и те слепые, нижние миры
живут и существуют — пусть незрело,
но существуют, как и я.— И мы, князья
и короли возможностей своих,—
мы сами подданные, пленники...
И наши чувства —
не более, чем слабый отголосок
любви и смерти этих сверхсуществ[1].

Разумеется, поэтическое самоощущение «жизни» чувств в подсознательной сфере — это симптом, отражение реальной сложности психической жизни человека. В действительности, как отмечал А. Н. Леонтьев, не все то, что находится в сознании, является одновременно и актуально осознанным — в непосредственном действии, поступке, намерении (при этом воспринимаемое и сознаваемое субъективно неразличимы в непосредствен-

---

[1] Поэзия Европы. В 3-х т. М., 1979, т. 2, кн. 2, с. 477.

ном самонаблюдении)[1]. Согласно его позиции о «личностном смысле», отличном от простых значений и процедурных компонентов поведения, именно этот «смысл» и создает пристрастность психики человека на всех уровнях — от чувственного восприятия до мышления[2]. При этом дело не только в «переливе» чувственного из подсознания в сознаваемое, который происходит как бы «сам по себе» («верхние» этажи подсознания находятся в процессе постоянного взаимоперехода с «нижними» этажами сознания), а в том, что этот процесс складывается в практической жизнедеятельности человека, ею опосредуется и предопределяется.

Моральная избирательность, нравственная оценка и императивность формируются в результате совместной работы всех слоев психики человека: подсознательного, эмоционально-волевого, рационально-понятийного. В подсознании чувственное восприятие помечает поступки окружающих морально-положительными или морально-отрицательными знаками, непосредственно сливающимися с эмоциональными настроениями. Это исходная сенсорная установка нахождения и классификации ценностей по их личностному смыслу. Эмоциональная жизнь субъекта связывает этот чувственный материал, накопленный в индивидуальном опыте, с ориентациями на нормы, запреты, оценки, обязанности. Нравственные оценки и самооценки вместе с чувствами индивида закрепляют его жизненный

---

[1] См.: *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 265, 245.

[2] См. там же, с. 153.

опыт в стойкие ансамбли, составляющие нравственные основы его жизнедеятельности: привычные реакции на ценности во взаимоотношениях с другими людьми, скрытое или явное взаимоподчинение ценностей, их иерархия и т. п. Так образуются устойчивые стереотипы поведения, те нравственные позиции, которые предопределяют выбор человеком линии поведения. Со временем эти позиции и стереотипы становятся сформировавшимся моральным качеством личности, воспринимаемым в микросреде общения как совокупная целостность морального облика человека. Эта целостность, как и характер противоречивых процессов ее становления, носит конкретно-исторический характер, выступая в качественно разных формах на разных этапах социально-исторического развития личности, в том числе в условиях развитого социалистического общества[1].

Таким образом, нравственные чувства являются тем динамичным полем психики индивида, которое обеспечивает единство сознания и подсознания в поведении человека. От них в значительной степени аависит состояние воли индивида и его готовность к действию. Горячие волны чувств доносятся до вершин самосознания человека, открывая ему подлинные побуждения, скрытую «диалектику» потребностей. Конечно, доносят не в полном объеме, а иногда и маскируют некоторые из них, вуалируя их благородными, но ложными мотивами, демонстрирующими ви-

---

[1] См.: *Целикова О. П.* Нравственная целостность личности. М., 1983, с. 109—110.

димую моральность поведения индивида. Однако это «поле» — не целина, где равно, по случаю, вырастают ценные злаки и сорняки одновременно. Здесь действует строгий судья — совесть, а плоды «поля» могут попадать и в лабораторию рефлексии, проходя через анализ самоосознания ответственности и долга. И эти же чувства, как живительные семена благородных поступков человека, уносят опять в подсознание ставшие непреложными для личности нормы поведения, ценностные ориентиры и запреты.

И среди нравственно-психологических механизмов жизни личности особенно важна интуиция — чувственная и рациональная. Эти две формы интуиции, доказательно различавшиеся видным советским философом В. Ф. Асмусом в процессе познания, действуют, на наш взгляд, и в моральном сознании, как оценочно-императивном отношении к действительности. Особенно велика роль интуиции в общении, особенно в таком интимнейшем и самоценном его компоненте, как сопереживание. Интуиция позволяет мгновенно определять свою нравственную позицию и находить верные нормативные оценки поведения окружающих. Она позволяет глубоко проникать в эмоционально-нравственное состояние, мотивы поступков и самочувствие другого человека. Без нее были бы невозможны полноценные личностные контакты, полнокровное течение общения. Даже по отдельному экспрессивному штриху состояния другого человека (жесту, слову, интонации, мимике и т. д.) она позволяет воссоздать моральную позицию и переживания другого че-

ловека, «реконструировать» его внутридушевный мир.

Вместе с тем это и ускоренная, непосредственная ориентация в мире социальных ценностей и символов, «указательных знаков» требуемого поведения. В колоритно-личностных поступках и неповторимо-своеобразных ситуациях она расшифровывает ту или иную ценность, угадывает тот или иной моральный мотив. И здесь она выступает как весьма эффективный «ансамбль» и чувственного и рассудочного обеспечения нормального течения общения людей. Вот почему развитость нравственной интуиции — важнейший показатель внутренней моральной культуры личности, богатства ее нравственной жизни.

К сожалению, недостаточность своего обыденного морального самопонимания и слабость самообладания и воли человек обычно осознает в периоды кризисных ситуаций своей жизни. Тогда-то и обнаруживается необходимость перенастроя моральных чувств и рассудка, приходится учиться, казалось бы, простым, привычным вещам: взаимопониманию и самоконтролю, оценке других и самооценке, мобилизации воли и развитию умений и т. п. Здесь-то и проявляется возможность рассогласования (порою трагического разрыва) различных аспектов нравственного сознания, когда начинает складываться болезненная саморазорванность моральных ориентаций и нравственных качеств личности. Существующая личная шкала моральных ценностей становится неустойчивой. Нередко ее характеризует примитивный «ролевой эклектизм». Если описать эту шкалу на общем, на-

глядно фиксируемом уровне, то она выглядит как иерархия предпочтений и оценок: «все равно» (нейтральное или равнодушное отношение); «надо бы учесть в дальнейшем» (минимальная степень личной заинтересованности, нередко возникающая как реакция на незначительные внешние требования); «желательно бы» (условное предпочтение); «хорошо — плохо» (морально-ценностное отношение, отражающее позиции индивида); «хорошо — надо» и «плохо — нельзя» (оценочно-императивное отношение, приобретшее форму личностного морального волеизъявления по формуле: «не могу иначе»); наконец, «самое главное, чего нет дороже в жизни» (так называемые сверхценности, нередко выступающие в форме страсти). Наверное, эта шкала неполна, может быть, где-то неточна и несомненно требует детализации[1]. Однако даже при подобном общем изображении видно, какие обширные возможности перемещения и рассогласования ценностных ориентаций у личности она в себе таит. Это — свидетельство чрезвычайной сложности и подвижности, «пластичности» нравственно-психологического мира личности. Недаром эта шкала, взятая в ее вербально-нормативных формах, рассудочных самопризнаний, с одной стороны, и в ее эмоционально-волевых, ценностно-импера-

[1] Различные аспекты этих ориентаций отражены в морально-этических ее моментах (Л. М. Архангельский, В. И. Бакштановский, А. А. Гусейнов, И. М. Даниленко, О. Г. Дробницкий, В. Т. Ефимов, Ю. А. Замошкин, В. Г. Иванов, М. С. Каган, В. П. Кобляков, И. С. Кон, П. А. Ландесман, Н. В. Рыбакова, Ю. М. Смоленцев, Ю. В. Согомонов, В. Н. Шердаков, В. А. Ядов и др.).

тивных «фазах» —с другой, оказывается обычно несовпадающей даже в условиях «благополучного» состояния и течения нравственной деятельности личности, а не только в моменты коллизий в ее моральном выборе. С одной стороны, это расхождение связано со сложившимся (эмоционально и в рассудочной самооценке) разнообразием «образов Я»: «повседневное» Я (каким индивид себя ощущает в настоящем); «желательное» Я (кем хочет стать); «возможное в идеале» Я (каким можно было бы стать в соответствии с господствующими престижными «образцами»); «ненавидимое» Я (осознание и неприятие некоторых своих качеств); наконец, различные «ролевые» и «навязанные» Я (воспринимаемые как суетная необходимость) и т. д. Вся эта вереница «образов Я» и располагается на шкале соподчинения ценностных значений сознания индивида. Конечно, возможно, что центральный акцент делается на каком-то одном «образе Я», приобретающем нередко утрированно-однобокий характер. В сказке Андерсена «Калоши счастья» в художественно-фантастическом гротеске обрисованы сердца посетителей театра, заполненные самыми разными образами их владельцев о себе, их предпочтениями. Одно из таких сердец представляло из себя комнату со стенами, составленными из увеличительных зеркал, а посреди комнаты «восседало на троне маленькое «я» обладателя этого сердца и восхищалось своим собственным величием»[1]. Этот художественный образ раздутого себялюбия исключительно по-

[1] *Андерсен Г. Х.* Сказки и истории. В 2-х т. Л., 1977, т. 1, с. 223.

казателен в нравственно-психологическом плане: вовсе не редкость люди с «сердцами из увеличительных зеркал» или другими искажениями представления о себе на шкале оценок и предпочтений.

И все же шкала ценностных предпочтений, видимо, отражает в большей мере динамику нравственного самочувствия человека в окружающем социальном мире, переходов этого самочувствия из одного состояния в другое — как в зависимости от изменения внешних обстоятельств жизни (особенно поступков окружающих), так и от собственного внутреннего «пульса» эмоционально-нравственных переживаний. В ходе этих переходов и создается типичный «маятник самочувствия», собственной самооценки с позиций морали. Причем люди иногда страдают от резкого перехода самочувствия — от блаженной «эйфории» до уничтожительного самоистязания. Привычка «раскачивать маятник», ощущая себя лишь на его крайних «полюсах», делает эмоционально-нравственную жизнь обычно неустойчивой, обрекая личность на однобокий моральный максимализм, причем не только в отношении самого себя, но и в оценке других лиц. Иногда этот процесс приобретает форму патологии (неуправляемые скачки из «Рая» в «Ад» у наркоманов, алкоголиков, сексуальных извращенцев). Но нередко такое крайнее положение «маятника самочувствия», альтернативное состояние своей моральной самооценки возникает у личности в результате подчинения любым, нередко случайным и ничтожным (эффект мимолетного каприза) всплескам эмоционально-нравственных на-

строений. Тогда-то и возникают ложные ценностные предпочтения: например, небольшая обида кажется покушением на какую-то свою заветную «сверхценность», вызывая страдание и гнев, совершенно несоизмеримый с реальностью, или крохотный успех становится вдруг источником «непробиваемого» самодовольства. Культура нравственных чувств — это и их гармоничное течение в сложнейшем морально-психологическом процессе перехода от одного состояния к другому. И она не возникает сама собой, она — продукт воспитания, самовоспитания, она — концентрированный сгусток непрерывного, изменчивого опыта общения, совершающегося в «сетке координат» моральных ценностей различного содержания.

Воспитание культуры общения и обеспечивающих ее нравственных чувств, их проникновенности и тонкости—важнейший путь морального самосовершенствования личности, установления созвучных и «надежных» межличностных отношений. Еще Стендаль раскрыл тот интимно-личностный момент становления возвышенного, заинтересованного отношения к другой личности, который он называл «кристаллизацией чувств». Художественная литература (а ныне и социальная психология) приоткрыла завесу над тайниками этой «кристаллизации», протекающей в интимнейшей сфере духа человека. «Кристаллизация чувств»— процесс во многом специфически нравственный. «Кристалл» чувства возрастает, как правило, на той или иной «молекуле» нравственной жизни субъекта — ценности, норме, оценке, запрете и т. д. Чувст-

ва, в том числе собственные,— объект воображения. И от развития этого воображения в немалой степени зависит внутридушевная интенсивность жизни личности, в том числе и то, что писатели иногда именуют «моральной чувствительностью» к себе и к окружающим людям. Это воображение может ошибиться, порождая иллюзии и утешительные оправдания. Но оно же позволяет раскрывать человеку самые отдаленные тайники его души и внутреннего мира другого человека, оно может возбудить и во сто крат усилить его лучшие, благородные порывы. Весь вопрос в том, какому нравственному содержанию помогает утвердиться в личности его воображение, в какой мере оно проверяется на весах беспощадного самоанализа, позволяющего избежать ловушек самообмана.

Возвышение культуры нравственных чувств, эмоционально-нравственной атмосферы общения — важнейшее направление воспитания и самовоспитания нового человека. Необходимо развивать нравственные силы личности, чтобы сполна поставить чувства, в том числе в бессознательной, волевой и т. д. сферах психики, на службу облагораживания его жизни, линии его поведения. Возникает насущная задача воспитания культуры нравственных чувств еще с детского возраста и самовоспитания их, ибо каждый возрастной этап биографии человека имеет свои наиболее благоприятные возможности для развития определенного рода чувств[1] — на протяжении всей жизни человека. В связи с возрастными

[1] См.: *Якобсон П. М.* Чувства, их развитие и воспитание. М., 1976, с. 9.

особенностями школьников на особую роль в их воспитании «волевой и нравственной сферы» указывают советские педагоги Л. И. Божович и Л. С. Славина[1]. Более того. Появляются исследования и методики формирования нравственных чувств у подростков и молодежи через эмоциональный мир взаимоотношений в коллективе: в совместной деятельности, соревновании, дружбе, взаимопомощи и т. д. Ведь эмоционально-нравственные переживания человека приобретают более значительную мощь именно в коллективе, в непосредственном коллективном общении. Эмоциональный «фонд» коллектива, ресурсы его активности, смысл их побудительных сил, динамика и ритм («маятник») эмоциональных его состояний, воздействие на общий климат и тонус общения, научение молодежи сопереживанию — все это и составляет важнейшие параметры формирования и развития высокой культуры чувств у молодежи. Типология коллективов по этим показателям, их поэтапное развитие в возвышении совместной эмоционально-нравственной жизни (а значит, и выбор наиболее соответствующих каждому этапу мер полноценного раскрытия коллективных возможностей) — все это становится в последнее время предметом пристального внимания педагогики и психологии[2]. Неудивительно: нравственные убеждения есть гармоничный сплав знания и чувств. Без закрепления в эмоционально-волевой сфере, без по-

[1] См.: *Божович Л. И., Славина Л. С.* Психическое развитие школьника и его воспитание. М., 1979, с. 96.

[2] См., например: *Лутошкин А. Н.* Эмоциональная жизнь детского коллектива. М., 1978.

ложительного «подкрепления» в доброжелательной атмосфере общения эти убеждения легко перерождаются в словесную шелуху, мертвеют и опустошаются. Никакие знания моральных норм, обязанностей, запретов и т. д. не обеспечивают еще нравственной надежности личности, если они не переплавились в огне ее чувственных переживаний, предпочтений и потребностей. Психологи, педагоги, юристы давно зафиксировали тот факт, что в отличие от «чисто» корыстных преступлений, связанных с негативными комплексами ценностей, большинство насильственных преступлений (убийства, вандализм, хулиганство и т. п.) вызывается нравственно-психологическими особенностями личности преступника. Отсутствие эмоционально-нравственной теплоты в детстве, неумение поставить себя на место другого, почувствовать его страдание и горе — даже при «школьном» знании моральных норм и определенной степени образованности — было характерно для тех молодых преступников, которые совершали наиболее жестокие, бесчеловечные преступные акты. А так как глубокий внутренний «дефицит» моральной чувствительности возникал обычно параллельно с опытом равнодушно-пустых, эгоистически-утилитарных форм общения, это и вызвало появление социально опасных, аморальных форм активности — в виде агрессивности, насилия и издевательств над другими, появление «злобы на весь мир»[1].

[1] См.: *Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н.* Генетика, поведение, ответственность. М., 1982, с. 191, 194.

Несомненно, поведение людей, обусловленное стремлением только к эмоциональному контакту, при всех его достоинствах весьма ограниченно. Оно может вести к эгоцентризму, стремлению индивида всегда быть в центре внимания, преувеличению ближайших жизненных целей, утере общей нравственной ориентации. Нравственные отношения, построенные только на чувствах и не подкрепленные работой интеллекта, могут вести к тупиковым ситуациям, к неверным решениям. Кроме того, они могут сделать нравственное самочувствие личности крайне неустойчивым: переливы настроений, даже мимолетные капризы начинают властвовать над человеком. А значит, его будут постоянно преследовать неудачи, столкновения, конфликты и, как результат всего этого, неудовлетворенность. В моральном выборе, как никогда, необходимо *гармоническое соединение моральных чувств и разума*, страстной воли и беспристрастной, объективно верной оценки.

Нравственное воспитание в социалистическом обществе может быть эффективным, лишь успешно *сочетая* выработку способности к верным *суждениям* и принципиальным *оценкам* с утверждением высокой *культуры чувств* личности. Развитие этих нравственно-психологических свойств личности позволяет значительно улучшить моральную атмосферу в каждом коллективе, сделать нравственные отношения людей более проникновенными и устойчивыми. Следует, однако, прямо признать, что такое воспитание у нас еще нередко совершается самотеком, стихийно, с большими издержками, отклонениями, неудачами,

А ведь эти отклонения и неудачи особенно болезненны для нравственных отношений в обществе: за ними стоят конкретные люди, с их проблемами, судьбами, конфликтами, трагедиями.

Вероятно, можно говорить о потенциальности, непроявленности индивидуальной *способности* к моральному сочувствию, сопереживанию, солидарности. Эта непроявленность иногда результат всего жизненного опыта человека. Впрочем, сам индивид здесь не пассивный продукт этого неблагоприятного стечения условий на его жизненном пути, но и активный их участник, создатель, несущий полную ответственность за свою «неумелость» к моральному сочувствию, за неспособность к полноценному межличностному общению. Потенциальность этой способности может выражаться и во все растущей, хотя и смутной, неудовлетворенности жизнью, в тех внутридушевных коллизиях, которые у него назревают. Кроме того, нужно иметь в виду, что возможности нравственного сопереживания с другими некоторыми людьми, к сожалению, не используются полностью. Здесь почти всегда есть невосполнимо потерянные шансы, тот неиспользованный «резерв», который морально самокритичным человеком воспринимается как укор за несодеянное добро, вызывает запоздалое нравственное раскаяние в равнодушии или невнимательности к состоянию другого человека, который был не понят, остался без помощи и сочувствия, и т. д.

В способности к созданию нравственно единых и вместе с тем проникновенно глубоких, радостных моральных отношений раскрыва-

ются лучшие нравственно-психологические черты личности. Каждый человек отбрасывает своеобразную «моральную тень» на нравственные взаимоотношения, в которые он вовлечен. «Моральная тень» личности, которую она отбрасывает не только своими поступками, но и просто привычным индивидуальным *образом жизни*, способами общения, ложится, создавая радостную или, напротив, мрачную, спокойную или тревожную нравственно-психологическую атмосферу, на окружающих. Художественная литература давно зафиксировала этот психологический феномен: есть люди, одно присутствие которых устрожает атмосферу общения или даже покрывает ее тучами враждебного холода; есть люди, вносящие в нее живой огонек иронии и легкой непосредственности; есть такие, что напоминают окружающим живительные роднички радости; есть как согревающие теплотой внутренней доброты огни. Нравственно-психологическое, эмоциональное «поле», которое создает вокруг себя каждый человек,— это не выдумка писателей, а реальность нравственных отношений. Просто здесь в образной форме запечатлен важнейший продукт синтеза моральных качеств личности с направленностью и глубиной межличностных контактов — эмоциональный ореол настроения, присущий нравственной атмосфере общающихся.

Мораль — это эмоциональная кардиограмма самочувствия, самобытия личности. В общении и закладываются оценочно-императивные основы такого самочувствия. Есть такое понятие и, соответственно, реальное явление нашей жизни, как моральная атмосфе-

ра. Несомненно, его нелегко определить, дать ему строгую, формально-логическую дефиницию (тем более, что ученые-обществоведы, в особенности этики, весьма отстали в изучении этого явления). Однако значение этого понятия настолько очевидно и злободневно, что даже интуитивное его понимание выступает как важная веха самоосознания моральных процессов, протекающих в обществе. И есть нормы, требования, принципы, запреты, которые в значительной мере предопределяют состояние и тонус нравственной атмосферы, ее эмоциональный настрой, как бы возбуждая в определенном направлении волю и побуждения людей. Сегодня это, в частности: организованность и дисциплина, деловитость и честность, инициативность и ответственность. Причем эти нормы и принципы могут укрепиться не формально, а по существу, только в условиях эффективного воспитания нравственных чувств, возвышения их культуры и проникновенности, с готовностью «для высшего наслаждения отречься от низших»[1].

Доброжелательность, сочувствие, внимательность, простота — все эти и подобные им моральные качества личности, столь важные для формирования здоровой атмосферы общения, богатой духовно, радостной эмоционально, все они — важнейшая личностная предпосылка осмысленно-возвышенного, счастливого течения жизни многих и многих людей. Это уже не собственно «частное» достояние индивида, а ценность общественная, коллективная: отбрасываемая этими качествами не-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 34, с. 137.

зримая эмоционально-психологическая теплота создает ту сеть общения, из которой и складывается целая цепь взаимозависимых друг от друга судеб людей. А разве не так уж часто бывает, что люди «не включают» токи доброжелательности, внимания, сочувствия там, где они могли бы их проявить? Не хотят — или не умеют — сорадоваться и согоревать? Вероятно, именно поэтому столь привлекательно и актуально ныне выглядят различные приемы аутотренинга (коллективного и личного), позволяющие ликвидировать огрехи в нравственной воспитанности людей, укрепить основы и развить нравственный резонанс в общении[1].

И дело не только в проблеме воспитания нравственных чувств, возвышении их культуры — дело в самом понимании значения чувств в процессе социально-исторического формирования нового, гармонически-целостного типа личности. Пора перестать считать, что моральное самосознание с его логикой, рефлексией — высокочеловечно, а чувства, напряжения воли, работа подсознания — нечто «низшее», второстепенное, даже «низменное» (животное). Социально-историческая практика развития человека в истории давно, в принципе, очеловечила, социолизировала и его чувственные восприятия, и его эмоциональный мир, и такую сферу его психики, как подсознание. Та часть задачи формирования гармонически-развитого человека коммунистического типа, которую Ф. Энгельс опреде-

[1] См., например: *Линчевский Э. Э.* Психологические аспекты взаимопонимания (прогнозирование в процессе общения). Л., 1982.

лял как установление «господства» человека над самим собой, своим душевным миром, невозможна без целенаправленного совершенствования его эмоциональной жизни. Разумность и гуманизм в понимании человека были довольно прочно связаны воедино в прогрессивной философско-этической мысли последних столетий. Настала пора заняться и гуманизацией всех иных пластов психики человека, особенно его чувств и эмоций. Необходимо связать гуманизм и моральность не только с высокими рационально-понятийными формами сознания, но и с добрым чувством, совестью, способностью к глубокому и доброжелательному сопереживанию в «общении», причем связать, так сказать, «внутридушевно» — через все пласты психики. Эта грандиозная по смыслу и масштабам задача саморазвития личности вызвана всем процессом коммунистического переустройства жизнедеятельности людей. И решать ее необходимо поэтапно, уже сегодня. Ведь прав был Гегель, когда писал: «Без страсти никогда не было и не может быть совершено ничего великого. Только мертвая, а весьма часто лицемерная мораль выступает против формы страсти как таковой»[1].

Выведение морали из неких абстрактных и самоочевидных Абсолютов Истинного Разума, представление о ее совершенствовании лишь с помощью вербально-понятийного распространения норм, соответствующей некой вечной Научности, парящей и над историей и над реальным человеком,— не более чем иллю-

[1] *Гегель.* Соч. М., 1956, т. 3, с. 287.

зия, метафизически абсолютизирующая роль обыденного рассудка. К. Маркс писал, что «принимать *одну* основу для жизни, другую для *науки* — это значит с самого начала допускать ложь»[1]. Научное, теоретическое мышление — лишь момент, «часть» мышления вообще, хотя и очень важная. Существуют и другие способы освоения действительности, вненаучные, например искусство. Интроспекция, рефлексия рассудка —лишь момент, важный, но не единственный механизм осознания течения индивидуальной жизни. Сознание же вообще, включая в себя и теоретическое мышление, и рассудочные формы, к ним также не сводится. Оно включает и такие процедурные компоненты целесообразной деятельности, которые в нем присутствуют, но не осознаются актуально. Чувственные образы и представления, пронизывая все сознание, также им не исчерпываются. Существует мощная сфера подсознания человека, основа всех его духовных процессов. Жизнь человека не исчерпывают «сознание плюс подсознание» — ведь эта жизнь обеспечивается определенными нервно-физиологическими процессами, подчиненными социально-исторической деятельности «существа» качественно особого рода — личности. Именно эта деятельностно-практическая личность — субъект истории — и мыслит — с помощью мозга, воспринимает и переживает — с помощью чувств, а не «мозг мыслит», «чувства воспринимают» и т. п.[2] Задача, следовательно, состоит не в том, чтобы

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 124.
[2] См.: *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 58—59.

понять действительное место и значение нравственных чувств в психике человека, пронизывающих ее «насквозь»,— от элементарных неосознаваемых восприятий до логико-понятийных процессов[1]. Но и понять их роль в единых «ансамблях» психической регуляции поведения человека не как абстрактной особи, а личности, весь духовный мир которой, в том числе нравственность, формируется в процессе творчески-преобразующей деятельности — конкретно-исторической практики. Ведь и сама противоположность чувств и разума в этике, толкуемая традиционно как коллизия долга и склонности, есть производный продукт исторической действительности, постоянно воспроизводящей нравственно раздвоенного индивида, «когда общество в нравственном отношении расколото, и в то же время оно нуждается в определенной общности моральных позиций, в едином ценностном языке»[2].

Мир ценностей, который формирует моральность человека и который человек же создает в процессе совместной практической жизнедеятельности — вот подлинный ключ к различным «антиномиям» нравственного сознания. Их решение в этом случае, разумеется, не сводится к простому раскрытию реального нравственно-психологического соотношения чувств и разума, мотива и поступка и т. п.

---

[1] «...Самое мышление как реальный психический процесс уже само является единством интеллектуального и эмоционального». (*Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. М., 1973, с. 97—98).

[2] *Гусейнов А. А.* Долг и склонности.— Вопросы философии, 1981, № 10, с. 115.

Дружбу, например, как нравственно-психологический феномен жизни людей, нельзя вывести просто из ее чувственной, интимной теплоты и взаимной привязанности — хотя без них она не существует, ни из полезности, взаимопомощи, этикетно-престижного «ритуала» — хотя он может в ней присутствовать, ни даже из совместной самореализации, предполагающей «слияние» родных душ, своих «вторых Я» — хотя это крайне важно и, к сожалению, полностью достижимо лишь в идеале. Нет, дружба невыводима просто из всех этих ее существеннейших нравственно-психологических черт и атрибутов. Она — самоценность[1], несводимая ни к страстному биению чувств, ни к благу взаимной поддержки. В ней воплощается важнейшая ценность человеческих взаимоотношений, формировавшаяся и развивающаяся поныне как самораскрытие творческих духовных сил человека. И не столь уж важно, что обыденный рассудок придает этой моральной самоценности дружбы внеисторический характер (хотя это исторически сформировавшееся, имеющее различные конкретные формы и развивающееся поныне явление), превращая ее в выражение некоего абсолютного начала человеческого «духа», «природы» и пр. Важно другое: дружба как один из видов межличностных отношений воплощает собой определенную моральную ценность, как бы концентрирующую в себе благородные, свободные горизонты нравственного развития человека.

---

[1] См. об этом: *Кон И. С.* Дружба. М., 1980, с. 248—252.

Именно в этом мире ценностей — аксиологическом аспекте социально-исторической практики человека — дружба находит свое полное объяснение и этическое обоснование.

* * *

Коллективное, общее дело, спаянное едиными ценностями, коммунистическими идеалами; творчество, самораскрытие созидательных сил, способностей человека, революционно-классовая сплоченность и психологически возросшие возможности морального взаимопонимания, сопереживания; бережное проникновение до сокровенных истоков нравственно-психологического самочувствия, мировосприятия человека — в дружбе и любви; наконец, глубинные исторические потребности развития моральной коммуникабельности в общественной жизни и перспективы формирования гармонической личности, неразрывно сопряженные с торжеством коммунистического гуманизма,— все это приметы *нового* социально-нравственного положения человека в социалистическом мире. Приметы, позволяющие оптимистически относиться к проблеме *преодоления* морального одиночества, отчуждения, замкнутости, враждебной разобщенности людей друг от друга.

Индивид не может (и не должен) проводить свою жизнь в моральном одиночестве: это пустое, мертвое существование, мучительное устранение от живых источников сопричастности к радостям и горестям других людей, нередко оборачивающееся бессмысленно-злобной ожесточенностью (и ведущее к деградации человеческого в человеке). Сторон-

ники мрачной антиидеи о безысходности одиночества личности не только смешивают разнокачественные причины и признаки одиночества (социальные, нравственные, психологические и т. д.). Они не только в корне неправы, абсолютизируя неотвратимость одиночества, но и виновны в своем отношении к человеку. Вольно или невольно они заставляют его *смиряться* с одиночеством, не дают ему понимания реальных путей выхода из этого трагического состояния. Смакуя страдания человека, изолированного от душевного мира других людей, от моральных ценностей общества, они оставляют его беззащитным и безнадежным в пучине заброшенности, равнодушия и отчуждения. Их призывы к отчужденному индивиду сохранять, несмотря ни на что, моральную стойкость и личное мужество мало чего стоят. Они нравственно-психологически, мировоззренчески разоружают человека в его борьбе против враждебной разобщенности людей друг от друга. И делают это не только потому, что не видят *социальных сил,* способных освободить человека от враждебно-негативных, навязанных ему антагонистическим течением социальной жизни состояний одиночества, не только потому, что не могут понять *нравственного* значения *революционной сплоченности* освободительного движения трудящихся, но и потому, что не могут, несмотря на все свои заверения, определить общечеловеческий гуманный *смысл нравственного единения человека с человеком* в истории. Во всех исходных философско-этических предпосылках их концепций в той или иной мере присутствует *индивидуализм,* с позиций ко-

торого нельзя верно понять не только современных революционно-освободительных, но и общечеловеческих, общеисторических *тенденций гуманистического сплочения человечества.* Гнилостные бактерии пессимизма и индивидуализма — вот закваска мрачной антиидеи о безысходности человеческого одиночества. Сочувственный «пессимистический гуманизм» в отношении к человеку, якобы обреченному на вечное одиночество, не спасает приверженцев этой идеи от обвинения *в антигуманизме.* Ведь если человеку не даются *реальные* и вместе с тем *гуманные* средства преодоления одиночества и отчуждения, то на чем же будет держаться его моральная стойкость и сопротивляемость злу? Тогда люди найдут иные, пусть ложные и антигуманные, способы «прорыва» из нестерпимого одиночества и отчуждения. И они действительно пытаются их найти: в масштабах либо реакционных радикальных движений (типа фашистских), либо в различных формах «псевдоколлективизма», либо в насильственном подчинении, овладении душевным миром другого человека. Распространяя эту антиидею под маской «мужественного реализма» во взглядах на судьбу человека, ее приверженцы, таким образом, подготавливают (иногда даже против собственного желания) нравственно-психологическую почву для взращивания откровенно реакционных устремлений и настроений. Так антиидея о безысходности одиночества легко укладывается в общее русло *антигуманизма,* от нее пролегает ряд прямых дорог в темный мир *воинственно-враждебных* по отношению к человеку, его ценно-

сти и судьбе, представлений. Антиидея о том, что «счастье одного человека строится всегда на несчастье другого», представляет собой в этом смысле, пожалуй, наиболее циничный образчик попыток индивида «стать выше» одиночества или уйти от него с помощью открытого человеконенавистничества и активной агрессивности по отношению к другим людям.

Глава вторая

О том, что счастье одного человека неизбежно построено на несчастье другого

> ...Индивиды как физически, так и духовно творят *друг друга*...
>
> *К. Маркс*

> ...Нельзя ни разрешить, ни осветить вопросов *жизни*, когда отрицаешь самую жизнь; когда не веришь в жизнь, когда оцениваешь *бытие*, исходя из апологии *небытия*.
>
> *В. В. Воровский*

Нет, пожалуй, другой такой этической антиидеи, которая бы столь откровенно говорила сама за себя. И одновременно была так воинственно антигуманистична по отношению к человеку и цинично злонамеренна. Может быть, поэтому в истории реакционной социально-политической и философской мысли она, занимая по смыслу всегда *одно из стержневых мест*, чаще выражалась не обнаженно, а завуалированно, в более широком идеологическом контексте, с различными оговорками и оправданиями. Тем не менее перечень имен мыслителей, откровенно ее защищавших и разрабатывавших, вовсе не так скуден, как следовало бы ожидать: Тразимах, Калликл, Макиавелли, де Местр, де Сад, Гоббс, Мандевиль, Спенсер, Ницше, Шпенглер, К. Леонтьев, Сорель и многие другие. Причем ее влияние несомненно куда более широко — это ста-

новится особенно ясно, если рассматривать названную антиидею не только в ее теоретико-идеологическом воплощении, но и как явление *обыденного* массового сознания, стихийно осмысливавшего практику антагонистических общественных отношений.

1. Диалектика добра и зла: от социальной обусловленности к «арене души»

Мысль о том, что человек может построить свое счастье только на развалинах счастья других людей, означает признание враждебных, насильственно-эгоистических отношений как *единственно возможных*, а следовательно, и «справедливых». Это не просто констатация, что благополучие одних в эксплуататорском обществе строится на неблагополучии, угнетении других. Ее нравственный смысл состоит в оправдании таких отношений, в том, что они *окружаются ореолом возвышенности, мощи, красоты, дозволенности и даже героизма*. В этом значении она и может быть названа антиидеей, т. е. таким идеологическим образованием, которое является враждебным для позитивного духовного развития человека. Положительный нравственный опыт, составляющий ценнейший культурный арсенал истории, ею усиленно разрушается, а запретительные рубежи морали, охраняющие достоинство, ценность личности и завоеванные с огромным психологическим напряжением в смене многих поколений, отбрасываются как нечто лишнее, ненужное. Согласно этому взгляду на жизнь, она есть смертельная схватка *изначально враждебных* друг

другу эгоистов, где сильный торжествует над слабым. Личная *выгода* здесь становится единственно осязаемым *добром*, а *невыгода* — единственно ощутимым *злом*. Несчастье другого индивида (или других) становится строительным материалом для собственного, эгоистического «счастья». Победа, следовательно, не только приносит благополучие, но и делает «сильную личность» правой, возвышает ее над другими людьми. Более того, чем больше сумма несчастий, которую причиняет (и своекорыстно использует) один человек другим людям, тем больше его сумма «счастья». Причинение несчастья, страдания другим людям утверждается как единственный способ достижения добра для себя. А отсюда уже недалеко и до сладострастного *наслаждения* насилием, мучительством, страданиями несчастных жертв.

Многие гуманистически настроенные мыслители решительно и с отвращением выступали против подобного взгляда на жизнь. Однако большинство из них были вынуждены признавать сам факт появления в обществе благополучия, «счастья» одних за счет других. Лев Толстой, например, писал: «...все устройство нашей жизни таково, что всякое личное благо человека приобретается страданиями других людей...»[1]. Он не видел реальных причин, а следовательно, и путей устранения подобного устройства жизни и предлагал свою теорию «непротивления злу насилием» в качестве средства нравственного пере-

[1] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1957, т. 23, с. 332.

устройства общества и совершенствования человека. Антигуманисты же «счастью на несчастье других» придавали статус внутреннего, фатального смысла всей жизнедеятельности личности. Один из наиболее ярких глашатаев этой антиидеи Ф. Ницше, в частности, утверждал: «сама жизнь, существенно, есть присвоение, повреждение, насилование чужого и слабейшего...»[1].

И те и другие — как буржуазные гуманисты, так и антигуманисты — искаженно, идеалистически и волюнтаристски понимают социально-исторические причины коллизии «счастья» и «несчастья» людей в обществе. Многие из них справедливо связывают эту коллизию с диалектикой добра и зла в человеческих взаимоотношениях. Однако, как правило, они ограничивались прежде всего «ареной души» отдельного индивида, где видят источник этой коллизии, а классовую обусловленность, социально-исторические масштабы движения противоположности добра и зла либо недооценивают, либо истолковывают извращенно.

Широкое хождение и всеобщее потаенно-ядовитое значение мысли о том, что «счастье» одного строится всегда из несчастий других, придала ей буржуазная эпоха. Именно торжество капиталистических отношений, как отмечал К. Маркс, порождает метафизическую абстракцию, означающую «сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности»[2], причем это отношение оказывается

---

[1] *Ницше Ф.* Собр. соч. М., 1900, т. 2, с. 259—260.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 409.

состоянием «взаимной эксплуатации»[1]. В условиях частнособственнической конкуренции «отношение полезности имеет вполне определенный смысл, именно тот, что *я извлекаю пользу для себя, причиняя ущерб другому*»[2] (курсив мой.— *А. Т.*), где развитие индивидов возможно «лишь в том виде, что одни лица удовлетворяли свои потребности за счет других...»[3]. Провозглашение соответствующего буржуазной практике «сознания взаимной эксплуатации — всеобщим взаимоотношением между всеми индивидами», было вначале, по мысли К. Маркса, «смелым и открытым шагом вперед, было *просвещением*»[4], ибо раскрывало земной смысл и других форм эксплуатации, прикрытых идиллическим облачением, например феодальных. Буржуазный индивидуализм в ту пору играл прогрессивную роль, а теория «разумного эгоизма» выражала жажду полного развития индивидов в условиях свободной конкуренции. Иллюзия справедливости подобных отношений — в сравнении с феодальной зависимостью — была исторически правомерна; она, как показывает К. Маркс, приобретает лицемерно-апологетический характер лишь впоследствии, прежде пройдя своеобразную эволюцию в учениях таких мыслителей, как Гольбах, Гельвеций, Локк, Гоббс, Джемс Милль, И. Бентам, У. Годвин и другие. Ироническое замечание Б. Мандевиля, что «пороки каждого отдельного лица при помощи умелого управле-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 411.
[2] Там же, с. 410.
[3] Там же, с. 433.
[4] Там же, с. 411.

ния подчиняются величию и всеобщему счастью целого»[1], было, таким образом, вполне в духе своего времени. Впрочем, представление о том, что из свободной игры частных эгоистических интересов индивидов в обществе, основанном на Разумных Началах, сама собой возникнет Гармония, утвердится Справедливость, это представление с самого начала дополняется утверждением о верховенстве такой ценности, как «общая польза», о регулирующем значении Долга перед обществом, которому личность, в конечном счете, должна подчинять свой частный интерес (Й. Бентам и другие). Таким образом, в это время осознание «отношений взаимной эксплуатации» теоретически — в философии, этике, политэкономии — вовсе не было прокламацией аморализма, оно воспринималось нравственно-психологически как оптимистическая перспектива развития человека. Но для нас здесь важно отметить другое: буржуазный индивидуализм, буржуазное гуманистическое утверждение инициативы и свободного развития личности с самого начала таили в себе (как абстрактную, логико-понятийную альтернативу) *семя антигуманизма.* Неудивительно: если личная выгода всегда оборачивается ущербом для другого, то что мешает отбросить все препоны, в том числе мораль, чтобы последовательно, через торжествующее причинение вреда окружающим, эту выгоду достигать? Что мешает саму нравственность заставить служить возвышению сильного над слабым, насильника над жертвой? Что мешает все отношения людей понимать только как

[1] *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974, с. 47.

враждебно-эгоистические, злобные и на этом основании культивировать и практиковать откровенное человеконенавистничество? Из семени антигуманизма, внутренне скрытом в буржуазном индивидуализме, выросло немало откровенно реакционных, морально разнузданных учений. Их приверженцы как бы говорят решительное «да» всем темным, бесчеловечным сторонам капиталистических общественных отношений. Они изображают их в виде извечного рокового начала жизни «человека вообще». Они предлагают (разумеется, избранным) быть последовательными, разрушить старую нравственность «слюнтяйского» гуманизма и создать новую — мораль силы, власти, своеволия, демоническую нравственность зла. Свой бунт против морали они стремятся представить как отвержение нивелирующе-общей, «стадной» судьбы, предписываемой человеку обществом, и построение своей, своевластной судьбы «нового сверхчеловека».

В эпоху, когда один общественный строй в муках и борьбе сменяет другой, старая и новая мораль также сталкиваются, открывая людям противоположные ценности жизни. Понятия о добре и зле, о жизни и смерти, о счастье и несчастье изменяются. Все кажется шатким, зыбким. Нравы претерпевают болезненные трансформации, нередко отрицание старых норм не сопровождается сразу, непосредственно, торжеством новых, которые еще только складываются, выкристаллизовываются. Отрицание прежних канонов жизни создает особую нравственно-психологическую атмосферу в обществе, где отчаяние, безнадеж-

ность — настроения уходящих с исторической арены классов и социальных сил — противоречиво соотносятся с надеждой, уверенностью тех, кто своей деятельностью строит новые общественные отношения. В этих-то условиях и появляется гамлетовское: «Порвалась дней связующая нить». Возникает ощущение разорванности времени, несоединимости прошлого, настоящего и будущего. Моральное восприятие течения времени в жизни личности становится тревожным, противоречивым.

Диалектика добра и зла во взаимоотношениях людей имеет свои социально-исторические, классовые координаты. Эксплуатация человека человеком, угнетение одного класса другим, определяя социальное положение индивидов, объективно прежде всего сказывались на их нравственном самочувствии, их самооценке с точки зрения «счастья» и «несчастья». Эта диалектика предопределялась в основном устойчивыми, постоянно воспроизводимыми в обществе материальными связями и зависимостями. Лишь в абстракции можно выделить предельно общие черты диалектики добра и зла, присущие различным историческим эпохам. Индивиды различных исторических типов, разумеется, переживали ее во многом по-разному. Нравственно-психологическое проникновение в движение добра и зла в сознании личности определенного типа может быть успешным, лишь исходя из верного понимания тех общественных отношений, *отражением* которых оно является. Вместе с переходом капитализма на империалистическую стадию, с общим ростом его реакционности меняется и представление о про-

тивоположности добра и зла в нравственном сознании, о дозволенном и недозволенном в поведении. Когда-то манихейцы не только делили все в мире на доброе и злое, но и считали добро и зло одинаково могучими силами, господствующими на Земле. Идея о том, что зло (и соответствующие ему божества, духи) может приобщить человека к игре мировых сил, подымая его до космического — хотя и мрачного, жестоко-кровавого — величия, была мыслительной предтечей (религиозной по форме) позднейших реакционных социально-политических представлений. Недаром в истории реакционной идеологии сознательная ставка на творение зла, на его якобы освобождающую от рутины повседневного существования силу, стремление окружить его ореолом незаурядности, возвышенности и красоты прямо завершается признанием антиидеи, что счастье одного всегда возникает за счет несчастья других.

2. О «вечности» и «справедливости» социального неравенства

Эта антиидея связана с другим реакционным социально-политическим утверждением: *о вечности, неизбежности и справедливости социального неравенства людей.* Утверждением столь же древним, как само эксплуататорское общество. Представление о справедливости социального неравенства легко выливается в признание исходной *моральной неравноценности,* неравноправия людей. На подобных представлениях основана не только рабовладельческая и феодальная нравственность.

Буржуазная нравственность, декретируя моральное равенство, самоценность каждой личности, твердя о морали «человека вообще», на деле оправдывала и допускала неравенство при подведении итогов конкуренции, вменяла в вину человеку его неудачу и несчастье. Трудящиеся, поставленные в бесправное положение, нередко воспринимали навязываемую им эксплуататорами идею о вечности неравенства (через религию, например) и находили в ней грустное утешение, своеобразное обыденное «обобщение» всего течения их жизни. Вот почему представление о вечности и справедливости неравенства, несмотря на то, что оно морально дискредитировано всем ходом освободительных движений в истории, постоянно возрождается в периоды упадка, разочарования, кризиса. Между теоретическим, философско-этическим его осмыслением и существованием в обыденном сознании имеется сложная зависимость, диалектическая взаимосвязь. Обыденные представления претерпевают головокружительные приключения, когда они, поднятые на уровень абстракции, становятся источником философско-этических разработок и систематизаций. Один и тот же обыденный мыслительный материал, но пропущенный через разные (по их социально-классовому содержанию) идеологии, дает различный духовный продукт. Так, представление о самом существовании социального неравенства, пустившись в плавание по волнам идеологических абстракций, возвращается к обыденному рассудку в неузнаваемо преображенном виде — как целый пучок положений не только различных, но и неред-

ко противоположных. Пропущенное через теоретический аппарат научной, революционной идеологии эмпирическое, стихийное осознание массами социального неравенства приобретает объективную глубину. Пропущенное же через мясорубку псевдонаучного (в особенности реакционного) мировоззрения, оно возвращается в виде пессимистической идеи о вечности социального неравенства, невозможности его избежать и, более того, даже о его справедливости. Конечно, диапазон реакционных выводов из самого *факта* социального неравенства и, соответственно, сопутствующих им моральных рекомендаций оказывается здесь весьма широким: от сентиментально-утешительных, требующих смирения, терпения, до воинственно-активистских, цинично эгоистических, призывающих человека «стоять против всех», беззастенчиво манипулировать другими людьми в своекорыстных интересах. А между этими двумя крайними выводами, крайними моральными позициями располагается целая вереница идей промежуточных, непоследовательных, эклектических.

Реакционные идеологи издавна нападали на идею социального равенства, это была критика справа, с использованием всего идеологического арсенала консервативных (полуфеодальных, аристократических) учений. В России ее вел, например, К. Леонтьев. Он писал, что «неравноправность граждан, разделение их на неравноправные слои и общественные группы есть *нормальное* состояние человечества». По его мнению, борьба против неравенства ведет к всеобщему «разложению». Только неравенство создает «разнообразие» в об-

щественной жизни, только мораль, открыто его освящающая, заслуживает одобрения. К. Леонтьев нападал на идею нравственности, основанной на свободной личной ответственности и честности. Подобная нравственность у отдельных лиц, по его мнению, хотя и может внушать уважение, но ведет к «политической невоспитанности»; городничие Гоголя оказываются полезнее для «целого», чем такие «нравственные» люди[1]. «Человек ненасытен, если ему дать свободу»[2],— заключал К. Леонтьев.

Кому же *выгодно* утверждение, что «существует *мораль господская и мораль рабская...»*[3]? Вероятно, тому, кому выгодно социальное неравенство. Тому, кто не только хотел бы найти нравственное оправдание своему господству над другими людьми, но и сделать это господство более агрессивным, жестоким. Естественно, возникает вопрос: что же может обещать такая мораль тем, кто не попал в число «сильных мира сего», а оказался внизу, в самом начале лестницы социального неравенства? Как утверждали мыслители этого типа, она может дать им «безопасность» и спокойную «безмятежность», избавление от риска морального выбора, от личной ответственности, от социально-нравственных исканий, тревог и надежд. Короче, состояние тяглового скота, у которого «снято» беспокойство за его судьбу, так как им распоряжается теперь «господин». В общем, все как в народ-

---

[1] См.: *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. М., 1885, т. 1, с. 103.
[2] См. там же, с. 172.
[3] *Ницше Ф.* Собр. соч., т. 2, с. 261.

ной английской притче об индюке, у которого, когда он узнал, что его хотят подать к столу на обед, оставалось единственное утешение: он был весьма жилист...

Если в прошлом буржуазные идеологи устами Й. Бентама провозглашали тождество понятия безопасности понятию равенства, то теперь многие из них связывают понятие *безопасности* с понятием *неравенства*, иерархической социальной зависимости. Раскрывая нравственный смысл буржуазных отношений, К. Маркс писал об эгоизме, их насквозь пронизывающем: «Безопасность есть, напротив, *гарантия* этого эгоизма»[1]. Сулить угнетенным «безопасность» без свободы, в условиях морального принятия социального неравенства — значит обманывать простодушных: строй капитализма обеспечивает безопасность именно тем, кто оказывается «наверху», кто владеет общественным богатством и властью.

3. Перевоплощение индивидуализма в антигуманизм

Нравственное оправдание социального неравенства есть исходная точка антигуманистической мысли о правомерности построения собственного счастья на несчастье других людей, есть социально-психологическое подспорье для этики абсолютного эгоизма («я против всех»). В реальной жизни оно прямо связано с распространением жестоких, бесчеловечных отношений. И народные массы не застрахованы от подобных отношений. Исто-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 401.

рии известны целые периоды народной жизни, когда нравственные чувства трудящихся как бы спят, приглушены пеленой предрассудков, духовной неразвитости и покорности. Это «золотое время» для различных «сильных мира сего», высасывающих из народа все жизненные соки. Это время, когда главная беда народа в том, что у него еще недостаточно развито чувство протеста против угнетения, когда он воспринимает его как нечто естественное, по формуле «так было, так всегда и будет». Талантливые сатирические картины таких нравов дали многие русские писатели-демократы: Салтыков-Щедрин, Слепцов, Помяловский, Успенский и другие. Они бесстрашно обнажали такие черты отношений простых людей, которые, будучи вызваны угнетением, неравенством, голодом, нищетой, выражались и в тяжелой атмосфере их нравов. Особенно характерна в этом смысле книга Г. Успенского «Нравы Растеряевой улицы», дающая интересный материал для социолога и этика, изучающего историческую психологию морали. На Растеряевой улице происходят те же социальные процессы, что и по всей пореформенной России: развиваются и крепнут капиталистические отношения. Мелкие хищники, стремящиеся «выбиться в люди» и завести «свое дело», разоряющиеся ремесленники, мелкие торговцы и чиновники, забитый мастеровой люд — вот кто населяет Растеряевку. Безнадежность, покорность, страх, представление о греховности и виновности существования пронизывают все отношения, мысли, оценки растеряевцев. Простые, обыкновенные люди «кормились», а не

жили, не видя и проблеска надежды в будущем.

Главный герой книги — Прохор Порфирыч, «яростным желанием» которого было засесть рабочему человеку «на шею и орудовать, пользуясь минутами его «полоумства»»[1]. Прохор Порфирыч не задумывается нисколько над тем, что «полоумство», которое он усматривает в нравах своих собратьев, т. е. «питье водки *на спор*», «битье жены *безо время*», что «все это порождено слишком долгим горем, все покорившим косушке...»[2]. И хотя сам Прохор еще выносил на своих плечах всю тяготу жизни рабочего человека, он уже — и в помыслах, и в поступках — составляет тип человека, для которого нажива становится высшей, в том числе и нравственно, *целью жизни*.

Как замечает писатель, «бестолковщина растеряевских нравов, намеревавшихся идти по прадедовским следам не думавши, запуталась в постоянных понуканиях жить сколько-нибудь рассуждая. Растеряева улица, для того чтобы существовать так, как существует она теперь, требовала полной неподвижности во всем: на то она и «Растеряева» улица. Поставленная годами в трудные и горькие обстоятельства, сама она позабыла, что такое счастье. Честному, разумному счастью здесь места не было»[3]. Место идеалов пока что занимают предрассудки, а рядом с тлеющей тягой к справедливости и правде находятся

---

[1] *Успенский Г. И.* Собр. соч. В 9-ти т. М., 1955, т. 1, с. 11.
[2] Там же.
[3] Там же, т. 1, с. 70.

такие моральные предписания, которые оправдывают грубость, жестокость, власть силы в отношениях между людьми. И неудивительно, что общая атмосфера жизни Растеряевки временами вызывает у ее обитателей не только «полоумство», пьяный разгул с драками, избиением жен и детей, различного рода «куражеством» и «шутками» непристойного свойства, но порождает и человеконенавистников, укрывшихся в свою «нору» и ждущих своего часа для того, чтобы отомстить всем — виновным и невиновным — за свое унижение, чтобы всласть поизмываться над всеми другими. Вот, например, мелкий чиновник Толоконников, своего рода гоголевский Акакий Акакиевич. Он, поднакопив несколько домашнего имущества, целью своей жизни ставит унижение, издевательство над своими близкими. Вначале он тиранствует над «облагодетельствованными» им сестрами Претерпеевыми. Даже простое чувство благодарности превращается им в «золотую жилу» для закабаления другого человека. Беспричинное и бесконечное, изощренное и мелкое тиранство становится его способом самоутверждения: через него он обретает жизнерадостность, спокойствие духа и уверенность. Наконец, он находит постоянный объект для своих издевательств — покорную, запуганную до беспамятства женщину. Он специально женится на ней, и его наивысшим наслаждением становится «демонстрация» перед гостями и знакомыми ее покорности, страха, забитости...

Нарисованная Г. Успенским горестная картина народных нравов относится к тому времени, когда капитализм набирал в России си-

лу. Всегда первоначальное накопление капитала тысячами выдвигало вперед кровопийц типа Прохора Порфирыча: эксплуататор здесь еще не отделен от своих жертв сонмом чиновников, управляющих, всей стихийно гнетущей системой налаженных и обезличенных товарно-денежных отношений, он высасывает из них все соки, так сказать, на виду непосредственно. Мы видим удивительную и поучительную картину. Социальные условия и отношения определенного типа способствуют вызреванию и утверждению в общественной психологии ряда обслуживающих их нравственно-психологических механизмов, в том числе тех, которые позволяют индивиду спокойно угнетать, притеснять, бесстыдно грабить и распоряжаться судьбой других людей.

С всеобщим утверждением капиталистических производственных отношений нравы Прохоров Порфирычей, конечно, меняются: они становятся просвещеннее, респектабельнее и, вместе с тем, лицемернее. Наступает «смягчение нравов», эксплуатация и угнетение трудящихся налаживается в крупных и организованных масштабах, сами мелкие хозяйчики разоряются, попадая в ряды неимущих. На фоне «смягчения нравов» и распускаются пышным цветом оптимистические теории буржуазного гуманизма, индивидуализма, прогресса. Эти теории теряют свой былой прогрессивный характер, становятся откровенно апологетическими. А в буржуазной нравственности по-прежнему зреет и набирает силу яд антигуманизма. Этот яд пропитывает собой и, казалось бы, респектабельные, казалось бы, культурно-устойчивые

отношения: в «Саге о Форсайтах» Дж. Голсуорси, в «Будденброках» Т. Манна, в «Железном Густаве» Г. Фаллада это было показано с большой художественной убедительностью.

С переходом капитализма на империалистическую стадию, с ростом реакционности старого общественного порядка семя антигуманизма, вызревшее в недрах респектабельных, классически просвещенных нравов эпохи свободной конкуренции, дает бурную поросль, приносит многочисленные ядовитые плоды. *Буржуазный гуманизм перерождается в антигуманизм.* Лицемерие, фарисейство буржуазной морали теперь уже плохо маскирует ее эгоистическую, враждебную доброжелательным межчеловеческим отношениям суть. Эта лицемерная маска «моральности» все чаще срывается с капиталистических отношений. Причем парадокс заключается в том, что ее срывают не только с целью уничтожения прикрытых ею частнособственнических связей, но и с целью их откровенного спасения — посредством обращения к насилию и тирании неприкрытой, жестокосладострастной, откровенной. Ее срывают не только революционеры и гуманисты, но и Ф. Ницше. Буржуазная мораль оказывается внутренне обескровленной: наступает такое явление, которое многочисленные исследователи и мыслители окрестили «моральной анемией». Пророческими выглядят слова А. Швейцера о том, что «наше личное бытие во всех отношениях принижено»[1]. Ценность человеческой жизни и личной судьбы небы-

[1] *Швейцер А.* Культура и этика, с. 100.

вало падает, что случается только в периоды глубокого исторического кризиса. Своеобразная «ампутация ценностей», отрезанных и отчужденных от внутридушевного мира человека, нравственно опустошает межличностные отношения, делает их бездушными, холодно-автоматичными. Появление «человека-рутинера», носителя нескольких масок, ни одна из которых не выражает его личной самобытности, и, наконец, утрата этой самобытности — один из результатов протекающего процесса.

Образ человека-маски является, как известно, одним из характерных в японской художественной традиции, связанной с театром Кабуки. В XX веке прогрессивные японские писатели, такие, как Кэндзибуро Оэ, Кобо Абе, Акутагава Рюноскэ и другие, в полной мере использовали этот своеобразный литературный прием для того, чтобы показать, что постоянная смена масок, внешне-ритуальные отношения с другими людьми приводят в конечном счете к полной потере индивидуальности. В одной из новелл «Маска хёттоко» Акутагава Рюноскэ рассказывает нам о жизни весельчака и балагура Хэйкити, весьма и весьма пристрастного к спиртному. Оказывается, что в состоянии опьянения Хэйкити превращается в совершенно другого человека, окружающие перестают понимать, в каких делах и поступках выражается его истинное «я». «У бога Януса два лица, и никому неведомо, какое из них настоящее. Так и с Хейкити»[1]. И вот однажды, в состоянии алкогольной «эйфории», он

[1] *Рюноскэ Акутагава.* Новеллы. М., 1974, с. 36.

пытается подражать священным танцам на празднике цветущей вишни, совершает нелепые телодвижения и вдруг, остановившись, «как прекративший движение волчок», падает навзничь. Сидящий рядом с ним парикмахер пытается поднять его за руку и чувствует, что она холодна. Из-под маски, которая была надета на танцора, слышится едва различимый звук — не то вздох, не то голос: «Маску... снимите... маску...» «Но то, что они увидели под маской, уже не походило на лицо Хэйкити. Маленький нос заострился, изменился цвет губ, по бледному лбу градом катился пот. Никто бы теперь не узнал в нем весельчака, комика, болтуна Хейкити. Не переменилась только вытянувшая губы, нарочито глуповатая, спокойно смотрящая на Хэйкити с красной материи маска хёттоко»[1].

Каков же результат жизни, которая протекает как безликий танец в театре масок? Жизнедеятельность без идеалов, без возвышенных задач, в коловращении мелочных целей и забот, заключенных в ущербный и серый мирок «буржуазно-потребительских» отношений, прямо сказывается на мироощущении человека. Нестерпимость одиночества и отчуждения довольно часто оборачивается у обывателя острым чувством человеконенавистничества, к которому легко приходит одиночка на крутых поворотах своей жизни. Наступает время распространения «морали» групповой, клановой, освящающей те или иные отношения прямой личной зависимости, которые сказываются в различных псев-

---

[1] *Рюноскэ Акутагава*. Новеллы. М., 1974, с. 37.

доколлективах (вплоть до преступных), где индивид пытается найти утраченную связь с другими людьми, обрести устойчивость и смысл существования. Американский этик Г. Мюллер, отмечая, что большинство сюжетов художественной литературы в США «построено на насилии и садизме вперемежку с сексом»[1], указывает, что в этом отражаются тенденции действительной нравственной жизни массового обывателя. Прогрессивный американский писатель Дж. Болдуин с горечью пишет, что его всегда поражает «отсутствие в жизни большинства американцев наиболее элементарных и важных связей», что создает непереносимую нравственную атмосферу, когда над людьми как бы «нависает ядовитый полог похоти, томления и бешенства»[2]. Что предлагает человеку современная буржуазная цивилизация?— задает вопрос французский публицист Ж.-Л. Кюртис. И отвечает: «Потакают исключительно и только двум страстям: чувственности и тщеславию. Секс и показуха...»[3] А английский идеолог Дж. Гаммер, стремясь показать полный кризис моральной регуляции поведения людей в буржуазном обществе, назвал свою книгу «Общество вседозволенности»[4]. По его мнению, наступил не только разрыв между традиционно провозглашаемыми нравственными нормами и поведением, но и признание дозволенности (и отсут-

---

[1] *Müller H.* The Children of Frankenstain, p. 204.

[2] *Болдуин Дж.* Имени его не будет на площади.— Иностранная литература, 1974, № 2, с. 254, 256.

[3] Французские повести. М., 1972, с. 118.

[4] *Gammer J.* The Permissive Society. L., 1971.

ствие осуждения в условиях равнодушия) таких явлений, как насилие, сексуальная распущенность, наркомания, безответственность, отвержение всех нравственных идеалов. Центральное — хотя и не единственное — место в разрушении всей системы запретов, приведшей к «моральному хаосу», он отводит крушению ограничений в области секса. Констатируя, что нынешний буржуазный мир «мертв» в нравственном отношении, Дж. Гаммер предлагает надуманную, утопическую перспективу его оздоровления: создания новых общин, с новыми отношениями и нравственностью, где бы бок о бок, без вражды и трений, жили бы и богач и бедный, и капиталист и рабочий, и молодые и пожилые...

Недаром в развитых империалистических странах приобрело поистине небывалый размах «отклоняющееся поведение» и преступность. Под «отклоняющимся поведением» западные социологи предумышленно объединяют и собственно аморальное поведение, означающее нарушение общечеловеческих и внутриклассовых требований, и революционный протест трудящихся, который, разумеется, не может уместиться в прокрустовом ложе принятых в эксплуататорском обществе моральных норм.

Капиталистические общественные отношения, как замечал В. И. Ленин, внутренне скроены по принципу: либо ты грабишь другого, либо другой грабит тебя. Обыденный рассудок постоянно осознает этот принцип, в том числе в виде мрачной житейской «мудрости», что собственное счастье человека

всегда строится на несчастье других людей. Именно в рамках этой циничной формулы антигуманного отношения к людям и возникает убежденность в моральной дозволенности, оправданности подобных отношений, их жизненной силе и даже величественности (разумеется, для победителей, наслаждающихся несчастьем своих жертв). На этой обывательской, расхожей «мудрости», выражающей социально-нравственный опыт капиталистической конкуренции индивидов, строится немалая часть практически-нравоучительной литературы, издаваемой для широкого читателя на Западе. К числу подобной литературы относится ряд книг о самоусовершенствовании, достижении престижа и успеха в жизни, так называемого «дайджест успеха». Эти книги издаются и переиздаются миллионными тиражами и посвящены самым различным аспектам межличностных отношений, выработке определенных практических навыков и качеств индивида. Наряду с несомненно полезными советами — по стилистике, ораторскому искусству, самосовершенствованию общих интеллектуальных способностей, психологическим приемам тренировки воли, рациональному ведению домашнего хозяйства, гигиене и уходу за телом, самолечению, умению пользоваться простейшими правилами этикета и т. д. и т. п.— все эти книги содержат определенный нравственный смысл, раскрывающий отношение человека к человеку в буржуазном обществе. Бо́льшая часть их посвящена проблеме, как быстро и с наименьшими затратами заработать побольше денег. Они учат тактике

борьбы, уловкам, с помощью которых достигается в межличностных отношениях выгодная сделка, приемам искусного манипулирования волей других людей, которые вкладывают свой доход и влияние в ваш успех, и т. п. Другая значительная часть посвящена проблемам секса и улучшения здоровья. Если отбросить в сторону чисто шарлатанские преувеличения, этот сорт книг содержит некоторые нужные медицинские, гигиенические, практически-психологические рекомендации; однако с какой нравственной целью их предлагается использовать? Здоровье оказывается тем же «товаром», который надо с выгодой использовать, тем же «капиталом», который надо с выгодой для себя сохранить; секс же и сексуальные отношения становятся в лучшем случае школой хитроумного использования инакополых, распространения над ними своей власти, выжимания максимума «пользы» (понимаемой здесь просто как эротическое удовольствие). Мужчине даются советы, как использовать свои «сексуальные показатели» в распространении влияния на женщин; женщине — как удачно «охотиться на мужчин», и т. п. Предлагаются рецепты установления контроля над мнением окружающих, благодаря которому вами будут восхищаться, даже не ожидая от вас добрых дел, такие приемы использования правил благопристойности и этикета, которые позволяют считать ваше поведение всегда правильным, даже в том случае, если это совсем не так, и т. д. Смысл всех этих хитроумных способов, если освободить их от рекламно отполированной идео-

логической упаковки, весьма стар и прост: хитрость, надувательство, пускание пыли в глаза, коварство, лесть, использование слабостей других в своекорыстных целях, жестокость, эгоистическая расчетливость, лицемерие и прочее. Все это — для манипуляции другими людьми, превращения межличных отношений в те нити, с помощью которых можно было бы управлять другими людьми как марионетками, используя их пристрастия, иллюзии, честолюбие, слабоволие и т. д.

Возьмем для примера непрерывно переиздаваемую в США книжку Шепарда Мида под завлекательным названием «Как добиться успеха у женщин, не прилагая к этому действительных усилий»[1]. Видимо, для того, чтобы расширить круг потенциальных покупателей, автор начинает с советов, которые дает маленькому мальчику. Ты хочешь новую, дорогую игрушку, а ее тебе мать не покупает? Что же, дело можно поправить. Надо наказать мать за это. Но как? Слезы, вспышка гнева, голодные забастовки в наше время малоэффективны из-за их привычности. Лучше всего — неожиданная «ночная атака». Раза три-четыре в течение ночи надо будить мать громким криком. Отвечать ей то горячо, то холодно, но чаще — безразлично. Засыпая, во сне, шептать название полюбившейся игрушки. Не надо пугаться и в том случае, если поведут к доктору,— и там играть роль полного безразличия ко все-

---

[1] *Mead Sh.* How to Succeed With Women Without Really Trying. N.-Y., 1977, Ballantine Books.

му. Не беспокойся, игрушка на второй-третий день будет у тебя в руках. Причем матери ты доставишь радость — ведь это она «спасла» тебя от «болезни». Вообще к матерям надо относиться больше и чаще как к женщинам, регулярно наказывать и «тренировать» их — это поможет впоследствии властвовать над этими коварно-неустойчивыми существами.

В книге содержится немало других любопытных сюжетов. Например, много советов дается молодому человеку, пожелавшему быть «неотразимым» в глазах девушек. «Будьте маленьким, душевно открытым», всегда немного, но «красиво растрепанным» — так, чтобы вас хотелось пожалеть и вам помочь. Демонстративно проявляйте свои чувства, сохраняя естественность — женщины любят «демонстрации». Неожиданные проявления чувств — от вздохов до поцелуев — также достаточно эффективны. Но все это, так сказать,— для «подросткового возраста». Юноши же должны действовать более сильными методами — среди них особенно эффективен метод, условно называемый «яблоко раздора». Станьте таким «яблоком» — а это довольно просто! — между двумя (тремя) девушками, и они все сделают сами для того, чтобы каждая, «завладев» вами, вышла победительницей.

Имеются в книге, разумеется, и советы, как выбирать невесту, жену, вторую, третью жену, любовницу и т. д. Особенно ценные советы даются о том, как «тренировать жену»: в беззаветном уходе за мужем, делах, бережном расходовании денег (как оставить

ее довольной, экономя втрое на ее гардеробе, и т. п.). Даются и советы в области секса, причем вполне благопристойные: когда и как наказывать ее холодным воздержанием, когда и как поощрять за сексактивность и т. п. Иначе говоря, целая система аутотренинга — построенная на знании «женской психологии», обыденного опыта, «кусочков» психоанализа и т. д.

Но система, цель которой, если ей следовать, в действительности обессмысливает весь этот «аутотренинг». Ибо даже формула «добиться своего» требует целевой осмысленности — «ради чего?». Не будем употреблять здесь высокое слово — «любовь» — оно здесь совсем неуместно. Но как найти это «ради», если отношения заранее лишены искренности и построены на хитроумном (а тогда, почему бы и не злобном, садистском?) манипулировании душевным миром другого человека?

Даже наиболее «респектабельные», постоянно переиздающиеся книги такого жанра содержат этот лейтмотив: эгоистическая эксплуатация других людей, выжимание из них всевозможных выгод, достигаемое с помощью хитроумных ухищрений. Перед нами как бы «практические пособия» по реализации принципа, что счастье одного строится на несчастье другого, обобщающие своекорыстную, частнособственническую практику индивидов, безжалостно конкурирующих друг с другом.

Насилие, равнодушная жестокость, вспышки необузданной агрессивности, вандализм, демонстративная непристойность по отно-

шению к окружающим и, наконец, так называемые безмотивные преступления — все это черты такого аморализма, который в отличие от XIX века ныне, во второй половине XX, говорит о глубинных, тревожных процессах окончательного нравственного перерождения буржуазной индивидуальности. Аморализм и преступность с точки зрения нравственно-психологического содержания ныне иные, чем в прошлом. Недаром в «процветающей» Америке в широком, мутном потоке все увеличивающейся преступности появились такие фантастически мрачные преступления, акты насилия, надругательства над личностью и вандализма, которые заставляют беспокоиться за само *нравственное здоровье* человека. Преступления, где нередко не корысть, не месть, ни даже гнев движет преступниками и где вовсе будто бы нет мотивов, целей преступления. Мнимая безмотивность таких преступлений, своеобразное «самоутверждение через жестокость» и мучительство других людей исторически являются вовсе не случайными. Их смысл — *в антигуманистической перестройке основ нравственно-психологического мира человека,* перестройке, закономерно вызванной наиболее реакционными, воинственно-опасными тенденциями развития социальных отношений при империализме. И если при этом обнаруживается внутренняя связь агрессивности и человеконенавистничества с сексуально-патологической сферой жизни озверевших одиночек, то это неудивительно, эта связь намечалась еще ранее (хотя и в рамках иных социально-нравственных и психо-

логических параметров, как это установил в своей клинической практике З. Фрейд).

«Безмотивные» преступления окутаны удивительным *равнодушием* к жертвам. Это жестокость, которая сопряжена с «моральной нечувствительностью», неспособностью мучителя отождествлять свои переживания с переживаниями окружающих. Нацистская идеология не случайно вдалбливала в головы своих приверженцев идею о том, что народы иных, «неарийских» рас неполноценны и не могут чувствовать так же, как «ариец». Здесь нацисты возводили в ранг «теории» разбуженные их движением агрессивные, садистски-мстительные устремления тех слоев, где процесс отчуждения индивидов друг от друга давно породил нравственно-психологический эффект «нечувствительности» и «некоммуникабельности». У палачей исчезала сама общечеловеческая *способность* ощущать в тех, кого они мучили и убивали, их человеческое родство. Разрыв нормальных нравственно-психологических связей людей, их извращение неотделимы от страшного процесса *атрофии моральных чувств.* Без этой атрофии, распада нравственной чувствительности одна лишь теоретическая проповедь вседозволенности и «возвышающего» значения насилия вряд ли могла бы получить массовое и хладнокровно-деловое воплощение.

Разумеется, хладнокровная жестокость по отношению к другим людям может корениться в самых разнообразных нравственно-психологических механизмах человека, быть связана с весьма различными чертами его

характера. Мы не должны сбрасывать со счетов и относительную самостоятельность, инерцию действия уже сложившихся нравственно-психологических механизмов.

Существует также целая группа социально-психологических условий, благоприятствующих жестокости, которую западные социологи и психологи многозначительно окрестили синдромом «агрессивности на почве бессилия». Именно бессилие одиночки, не способного что бы то ни было изменить в окружающем, ощущение заброшенности и неполноценности пытаются преодолеть с помощью жестокого насилия, «принудительного взлома» стены равнодушия, созданной другими людьми. Самоутверждение *через* насилие и жестокость, причем в особых исторических, психологических формах самопереживания, — характернейшая черта «отклоняющегося поведения» в буржуазном мире в XX столетии.

Внешне «безмотивные» преступления могут проистекать также из состояния полной отчужденности индивида от господствующих моральных ценностей, из-за отсутствия сколь бы то ни было значимых межличностных контактов. Вспомним, например, с каким спокойствием равнодушия Мерсо, герой известной повести Камю «Посторонний», совершает убийство, то ли потому, что «солнце так пекло, что тяжело было стоять неподвижно под огненным ослепительным дождем, падавшим с неба», то ли потому, что «особенно болел лоб и под кожей, во всех... венах билась кровь», то ли потому, что в руках «случайно» оказался револьвер. Очевидно,

однако, что действительные мотивы преступления следует искать не в подобных «абсурдных подробностях», а в том, что для Мерсо «не существует абстрактных чувств, он предельно «заземлен» и живет конкретным ощущением настоящего, быстро текущего времени. Натура Мерсо такова, что его физические потребности не только отражаются в его поведении, но, как он признался, и определяют его чувства»[1]. «Все же остальное, что связывает человека с другими,— мораль, идеи, труд, творчество,— для Мерсо обесценено и лишено смысла»[2]. В отличие от хладнокровной жестокости, которая любой ценой стремится прорваться в интимный мир другого человека, жестокость Мерсо имеет иные корни. Других людей для него просто не существует, равно как призрачно для него и представление о ценности собственной жизни, которая есть не более чем манипуляция собственным телом и окружающим «вещным» миром. Незаинтересованность, невовлеченность такого стиля бытия оказывается на поверку иллюзорной, фактически обратной стороной садистского подчинения другого человека. В своих последующих произведениях Камю, понимая, что подобные идеи ведут логически в абсурдное «ничто», пытался «критически» их преодолеть: «Чувство абсурда, если пытаться извлечь из него правила действия, делает убийство по меньшей мере безразличным и, следовательно,

---

[1] *Кушкин Е. П.* Альбер Камю. Ранние годы. Л., 1982, с. 164, 166.

[2] Там же, с. 160.

возможным. Если не во что верить, если ни в чем нет смысла и нельзя утверждать ценность чего бы то ни было, то все допустимо и все неважно. Нет «за» и «против», убийца ни прав, ни неправ. Можно топить печи крематориев, можно заняться и лечением прокаженных. Злодейство или добродетель — все чистая случайность или прихоть»[1].

В условиях эгоистического, равнодушного взаимоиспользования людей друг другом обывателю, чтобы спасти оазис своей индивидуальности, приходится ограждать свой душевный мир от попыток чужеродного проникновения в него. Однако сам человек нуждается в том, чтобы знать и понимать душевный мир других, а они предстают перед ним в свою очередь как крепости, «гарнизон» которых находится постоянно настороже. Именно тогда приобретает особую привлекательность призыв Ф. Ницше: «Нужно уметь *сохранять себя:* это высшая проба независимости»[2]. Но независимость независимости рознь. Человек и любит и ненавидит свою жизнь из-за соответствия или несоответствия ее системе моральных устоев этой жизни. Моральная независимость одиночки — фикция, оборачивающаяся лишь скрытой зависимостью худшего толка. Для нравственной жизни человека не нужна независимость, тождественная изолированности, которая граничит с гордым безумием абсолютного одиночества. Или, говоря конкретнее,

---

[1] Цит. по: *Кушкин Е. П.* Альбер Камю. Ранние годы, с. 174.
[2] *Ницше Ф.* Собр. соч., т. 2, с. 67.

это та независимость, что построена на нравственном фундаменте буржуазного *индивидуализма*, со всеми его иллюзиями и парадоксами. Здесь самые простые, необходимые людям как хлеб или воздух отношения извращаются, потребность людей друг в друге приобретает болезненно-враждебное психологическое выражение.

4. Империализм и извращение потребности в межличностных контактах

Следует всегда помнить, что критика нравственного разложения личности — это не только социальная сатира и не только защита душевного здоровья личности от ядовитых философско-этических антиидей. Это и нравственно-психологическая критика, определенное *психологическое разоблачение*. Подобная критика требует особого внимания к индивидуальным особенностям характеров, к смыслу исканий и морального выбора, к внутридушевному напряжению нравственной жизни личности. Конечно, эта нравственно-психологическая сторона, несмотря на своеобразие и относительную самостоятельность, так же социально обусловлена и исторически изменчива, как и сам человек, как сами пороки и добродетели, как само добро и зло. Но ее необходимо специально раскрыть перед духовным взором людей. Только так можно осветить скрытые глубины душевного мира человека, которые антигуманисты хотят использовать как плацдармы для воинственного наступления на мораль, на человеческие ценности.

Нравственно-психологические потребности людей друг в друге имеют свою диалектику. С одной стороны, мы наблюдаем потребность *уподобления* душевного мира другого человека своему собственному, неудержимого проникновения в этот самостоятельный мир и, с другой, потребность *самораскрытия* собственного мира для другого человека, стремление перенести свои переживания и мысли на заповедное поле иной души. Переплетение этих потребностей насквозь пронизывает особенно близкие отношения людей — дружбу, любовь. Освоение духовно-эмоционального богатства другого и передача ему своего оказываются тесно связаны: удовлетворение только одной из потребностей за счет другой сразу же пагубно сказывается на межличностных взаимоотношениях. В этой диалектике потребностей раскрываются все самые интимные моральные особенности личности как единой *целостности*. Добро и зло здесь воплощаются в прямой моральной коммуникации человека с человеком. И хотя взаимопроникновение двух внутриличностных миров совершается на основе добра, благожелательности — отсюда и проистекает радость и энтузиазм при таких отношениях,— в этом процессе раскрываются и тайники зла, себялюбия в каждом человеке. Мудрое понимание этого, непринятие максималистского требования об идеальной, абсолютной доброте другого человека служит важнейшим психологическим условием реалистического подхода к межличностным отношениям, гарантом их стабильности и прочности.

Конечно, обыденное нравственное сознание, житейский опыт многих людей достаточно четко зафиксировал психологические состояния моральной неконтактности, несовместимости, непонимания, одиночества людей. Бывает так, что люди, даже, казалось, близкие друг другу, оказываются на самом деле весьма далеки один от другого, не могут преодолеть трещину обособления, которая их разделяет. Но тогда в нравственном сознании с необходимостью возникает вопрос: а как же любить ближнего своего, если он вовсе не ближний, чужой? Как любить другого человека, если чужая душа — потемки? В нравственно-психологических исканиях, состояниях почти каждого (особенно формирующегося, молодого) человека в определенных ситуациях возникал подобный грустный вопрос. И если этот вопрос абсолютизировать, то мы получим психологическую предпосылку этической антиидеи о безысходности одиночества, своего рода пессимистическую убежденность в непреодолимости непонимания человека человеком, и даже в конечном счете — взаимной враждебности. Абсолютизация обыденным сознанием некоторых моментов индивидуального житейского опыта становится здесь нравственно-психологическим основанием уже теоретической абсолютизации — в этике (как у экзистенциалистов).

Художественная литература, со всей ее критичностью, раскрыла (особенно в семье, в различных микроколлективах) как социальную *недопустимость* моральной неконтактности в нравственных взаимоотношени-

их людей, так и ее *пагубное воздействие* на духовное развитие личности. Вот люди живут одной семьей и, вопреки этому, остаются далекими друг от друга, «непознанными», недоступными в их неповторимо индивидуальном духовном содержании. Более того, нередко нравственно-психологические черты одного оказываются несовместимы с чертами другого: доброта наталкивается на эгоизм; уступчивость — на властолюбие; скромность, деликатность — на агрессивность, высокомерие; нежность — на черствость, грубую чувственность; жизнерадостность, искренность — на замкнутость, чванливость; игровой элемент жизни, мечтательность — на бескрылый утилитаризм; заинтересованность, внимание — на равнодушие и т. д. Нравственное соприкосновение двух внутриличностных «миров» оказывается в данном случае серией конфликтов, огорчений, неудач, непониманий, а их взаимное, «параллельное» существование определяется не духовными потребностями (в том числе нравственными: в *сопереживании общих ценностей*), а, как правило, какими-то внешними, побочными интересами. Цели жизни кажутся заданными извне, определенными течением сиюминутных обстоятельств: в таких контактах индивидов не присутствует *общее дело, скрепленное общими ценностями,* люди взаимно используют друг друга, привыкая относиться к другому как к средству и не видя за полезностью того или иного индивида его как человека, как целостную личность. Ощущение морального одиночества — неизменный спутник подобных межличност-

ных отношений, а тревожная, горькая неудовлетворенность жизнью — то нравственно-психологическое состояние, которое периодически терзает самочувствие человека. Конечно, и подобные, построенные на утилитарно-внешних интересах, отношения людей приобретают со временем (и при определенных субъективно-психологических способностях к взаимоприспособлению) прочность моральную. Это прочность нравственно-психологического «симбиоза» лиц, построенная на одной только обоюдной «выгоде» или зиждущаяся на извращенной морали приспособления властолюбца и его жертвы. Но подобный «симбиоз» прочен лишь до поры до времени, а личность, включенная в него, постоянно нуждается в некоторой нравственно-психологической компенсации за его пределами, где бы она обретала (пусть даже иллюзорный — в мечтах!) минимум взаимопонимания и искреннего сочувствия.

Нужно, однако, всегда иметь в виду, что тревожную социальную значимость подобные состояния морального непонимания и одиночества приобретают прежде всего тогда, когда они становятся устойчивыми, постоянно воспроизводимыми общественным окружением человека состояниями. Взаимопонимание, в особенности моральное, ведь это не простой, совершающийся без личностных усилий, субъективных заблуждений и ошибок процесс. Непонимание как *момент*, снимаемый дальнейшим, более глубоким, более проникновенным знанием и чувствованием другого человека, естественно и полностью неустранимо никогда, ибо оно вызывается са-

мим богатством, неисчерпаемой сложностью внутридушевного мира отдельного человека. Пока это богатство и сложность будут развиваться, *переливаясь от одного человека к другому* в их взаимоотношениях, возможны непонимание, неверные или приближенные оценки, даже ошибки, но именно как моменты все более полного всестороннего понимания, узнавания людей друг другом. Однако не об этих, собственно «общегносеологических» проблемах взаимопонимания в данном случае следует вести речь. Этими проблемами не следует заменять (как это делают, например, представители экзистенциалистской этики) собственно социальную причинообусловленность моральной неконтактности и одиночества, разобщенности и враждебности. Необходимо четко, например, различать *социальный смысл, содержание, масштабы* явлений нравственно-психологического непонимания людей друг другом, переживания ими состояний одиночества в системе межличностных отношений капиталистического и социалистического общества. Это явления разного не только социально-исторического, но и *морального* значения.

Однако нас здесь интересует другой вопрос: почему в буржуазном мире ныне, в XX веке, почудилось, что потребность человека в человеке можно удовлетворить не только на началах добра, симпатии, но и зла, враждебности? Что такая возможность коренится в самой этой внутридушевной диалектике личности? Вопрос не такой простой, как это кажется на первый взгляд. Недаром крупнейшие писатели-гуманисты, проникновен-

ные психологи с горечью отвечали на него утвердительно. Мало того, теперь возникло более углубленное психологическое понимание сложности, противоречивости внутреннего мира человека, казалось бы, прибавившее яду к пессимистической оценке его наклонностей,— открылись такие темные тайники его души, которые ранее были неведомы. Идея о том, что человек по своей природе зол, что у него «подлая», эгоистическая натура — эта довольно-таки старая идея получила новую пищу только в результате *социально-психологического извращения* нравственного мира отдельного человека. Извращения, которые убедительно раскрыли даже некоторые немарксистские мыслители, подвергнувшие критике систему капиталистических отношений с позиций «общечеловеческого» гуманизма. Наиболее яркая и, пожалуй, довольно трагичная фигура здесь — это Эрих Фромм.

Книга Э. Фромма «Бегство от свободы» давно стала в этом отношении классической. В ней социальный психолог показал, как *социальные* причины при капитализме деформируют, искажают *нравственно-психологические качества* личности. Отмечая тот факт, что сам набор психических расстройств, типичных для XIX в., резко изменился в XX столетии, он попытался обнаружить и социально-психологические механизмы, которые сформировались в психической жизни здоровых индивидов. Оказалось, что это компульсивные (иррациональные) механизмы, комплексы, насильственно навязываемые человеку средой, дабы он избавился от мучи-

тельных чувств одиночества, бессилия, отчужденности. Особое внимание Э. Фромм уделил описанию таких комплексов, как мазохистский, садистский, деструктивистский и конформизм автомата. Под давлением мазохистского механизма объятый отчаянием индивид ищет кого-нибудь или что-нибудь, чему он мог бы всецело подчиниться: в этой процедуре путем отказа от индивидуальности (в пользу другого лица, или вещи, или символа, или «идола» и т. п.) он стремится затеряться в чем-то ему чуждом, снять с себя бремя ответственности, уйти от ощущения бессилия, как-то «преодолеть» одиночество и отчужденность. Извращенной формой мазохистского механизма является предание человеком своего тела или духа на поругание другому человеку, сознательное перенесение страданий для того, чтобы ощущать «причастность» к миру людских связей. Неизвращенная же форма, согласно Э. Фромму, означает отказ от своего «Я» с целью стать безропотной тенью кого-то или чего-то. Мазохистский механизм — оборотная сторона садистского; это две стороны единого психологического комплекса, складывающиеся в общественной психологии. Садистский механизм состоит в попытке человека освободиться от чувства одиночества, бессилия, отчуждения с помощью подчинения себе другого человека, полного подавления его воли, овладения его судьбой. В извращенной форме садизм состоит в подавлении воли и чувств этого человека, причинении ему страданий, мук, низведения его на положение безропотного «куска мяса», подчиняющегося своему

господину как новому богу. В неизвращенной форме этот механизм, по мнению Э. Фромма, наиболее ярко воплощается в безудержном властолюбии. Деструктивный, т. е. разрушительный, механизм сроден чувству мести за собственное бессилие и изоляцию, он выражается в постоянном стремлении к причинению зла, во враждебности, агрессивности, ненависти и направляется на иррационально подыскиваемый для этого объект (будь то другое лицо, социальная группа или какое-либо общественное явление). «Конформизм автомата» — это избавление от «бремени» собственной индивидуальности с помощью того, что человек всегда поступает «как все», с извращенным наслаждением подавляя в себе чувство неповторимости, своеобразия своей личности: стать «как все», превратиться в один из миллионов взаимозаменяемых «манекенов» XX века — это и значит перестать ощущать свою изолированность. Такой индивид, как замечает Э. Фромм, «мертв эмоционально и духовно», хотя и живет «биологически», плывя «по течению жизни», он пропускает свою жизнь «как песок сквозь пальцы»[1].

По мысли Э. Фромма, все перечисленные психологические механизмы реально не решают проблем, стоящих перед индивидом. Они дают ему лишь нравственно-психологическую *иллюзию*, которая, подобно наркотику, приглушает его ощущение изолированности и позволяет ему иррационально существовать в иррациональном капиталистическом

---

[1] *Fromm E.* Escape from Freedom, p. 255.

обществе всеобщего отчуждения. При *извращении* самих потребностей людей друг в друге искажаются и *нравственные* характеристики их взаимосвязей. Садо-мазохистский механизм *ведет к симбиозной зависимости*, а не единству на основе равенства; *жертва* означает не самоотверженность, а унизительное подчинение, уничтожающее ценность и достоинство личности; индивидуальные различия, их колорит и ценность теряют значение перед различиями в степени обладания *властью; справедливость* выражает торжество сильного над слабым и невозможность последнего реализовать свои собственные задатки; *мужество* оказывается готовностью терпеливо переносить самые нелепые страдания, не выступая против той или иной кабалы; а *смелостью* или *героизмом* становится угнетение, захват, насильственное овладение судьбой других людей и т. п. В рамках извращенных социальных взаимоотношений искажаются и нравственно-психологические механизмы, качества, характеристики людей.

Эриху Фромму не удалось до конца раскрыть социальные источники этих пагубных нравственно-психологических механизмов, он был склонен их (несмотря на попытку исторического подхода) абсолютизировать, его рецепты избавления от них носили весьма утопический характер[1]. Нам важно здесь подчеркнуть иное: социальную обусловленность диалектики нравственно-психологиче-

---

[1] Это обстоятельно показано, например, в книге: *Добреньков В. И.* Неофрейдизм в поисках «истины». (Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма). М., 1974.

ской жизни индивида, социальное содержание противоположных — добрых и злых — «начал» в личности, *социальный смысл того набора добродетелей и пороков, который у нее складывается.*

Возникнув и утвердившись в общественной психологии, постоянно воспроизводясь в массовидных типичных ситуациях жизни обособленного одиночки, деформированные, внутренне извращенные нравственно-психологические механизмы его сознания выступают затем как исходные пункты мировоззренческого осмысления, в форме философско-этической. Так, например, те же нравственно-психологические явления, которые пытался описать Э. Фромм, в философско-этической форме представил и Ж.-П. Сартр. Однако если Э. Фромм пытался найти социальные координаты этих явлений, если (и в этом заслуга его попытки, хотя она и не удалась) стремился подойти к ним исторически, то Ж.-П. Сартр абсолютизировал их, превратив в вечную «моральную онтологию» существования человека вообще, в трагическую диалектику его «судьбы».

По мнению Ж.-П. Сартра, каждый субъект, желая утвердить себя, наталкивается на препятствие в виде Другого. Этот Другой рассматривает меня как вещь среди вещей и тем самым отчуждает мою свободу. В этих условиях возможны два типа отношений к Другому. Во-первых, попытка ассимилировать бытие Другого так, чтобы его бытие, а следовательно, и его взгляд не отличался от моего собственного. Во-вторых, стремиться к тому, чтобы уничтожить субъективность, са-

мобытность Другого, превратить его в чистый объект, у которого не может быть своего взгляда. Следовательно, рассуждает далее Ж.-П. Сартр, чуждость и зло есть естественные границы отношений между людьми, а конфликт есть первоначальное значение «бытия-для-Другого». При попытке ассимиляции бытия Другого субъект стремится знать себя и «изнутри» и «извне», знать себя и как субъект и как объект. Это стремление — «бесполезная страсть», ибо она заранее обречена на неудачу. Ярким примером ее является, согласно Ж.-П. Сартру, любовь. Субъект хочет, чтобы его любили не по принуждению; вместе с тем он требует, чтобы его любили постоянно, т. е. тем самым ликвидирует свободу Другого, ту самую свободу, без которой невозможна любовь. Глубочайший смысл любви состоит в желании присвоить сознание Другого, а не только его тело. Но раз сознание остается свободным (а это — предпосылка любви), оно чуждо и враждебно «для меня». Остается — подчинить себе сознание Другого; это и вызывает такую извращенную форму любви, как садизм. Смысл мучений, которым подвергает садист свою жертву, состоит, по Сартру, в том, чтобы заставить Другого отождествить свою плоть со своим сознанием, чтобы тот добровольно признал, что его плоть повелевает его сознанием, т. е. украсть у него свободу сознания. Однако эта попытка заранее несостоятельна: Другой всегда знает цели своего мучителя, и потому полностью украсть его свободу невозможно. По этим же причинам обречена на неуспех и мазохист-

ская форма взаимоотношений, построенная на добровольном подчинении, страдальческом отказе от своего «Я» в пользу Другого. В этих формах проявляется изначальная конфликтность межличностных взаимоотношений, где каждый человек предопределен самим фактом своего свободного бытия к роли мучителя Другого, к роли, которая в своем логическом завершении становится ролью палача[1]. Так забвение социально-исторических предпосылок нравственных отношений людей в обществе влечет за собой метафизическую абсолютизацию зла, превращение конкретных, частных его проявлений в вечные и безысходные. Так сартровский пессимистический гуманизм в отношении человека приходит в прямое соприкосновение с антигуманизмом.

Характерно, что та критика формулы «счастье одного строится на несчастье другого», которая дается в работах современных представителей западной этической мысли, носит формальный характер, не в силах нормативно ее отвергнуть. Неудивительно: ведь критики, как правило, не выходят за ограниченные рамки буржуазных, частнособственнических отношений, а именно эти отношения и вызывают — ежечасно и ежедневно — мрачное убеждение в эффективности эксплуатации, угнетения, эгоистического использования другого человека для утверждения собственной выгоды. Английский этик

[1] Критический анализ этих положений Сартра, данный в рамках всего его мировоззрения, имеется в книге В. Н. Кузнецова «Жан-Поль Сартр и экзистенциализм». М., 1969, с. 143—156.

А. Эвинг пытался, например, критически разделаться с этим представлением следующим образом. Счастье, рассуждает он, не представляет собой некой субстанции, уменьшение которой в одном месте означает увеличение ее в другом и наоборот. Даже если мы возьмем предпосылку счастья — материальное богатство, деньги, то увеличение моего личного богатства (денег, например) вовсе не обязательно означает уменьшение его у других людей. Тем более это относится к благополучному, довольному самочувствию человека, которого он достигает, реализуя свои интересы в общении с другими людьми, скорее здесь у всех общающихся возрастает общая сумма счастья[1].

Что можно сказать по поводу этих рассуждений? Конечно, счастье не некая мистическая субстанция, которую индивиды в жестокой борьбе отнимают друг у друга; разумеется, счастье одного человека, находящегося в нормальных социально-нравственных отношениях с другими, вовсе не обязательно означает появление несчастья у этих других и т. д. Но английский этик не опровергает главного: социально-экономической обусловленности торжества эгоистических интересов одного индивида над другим, которое постоянно вызывает, в житейской практике и обыденном сознании, ситуации, которые выглядят как счастье (благоденствие, удовольствие) одних за счет несчастья (неблагополучия, страдания) других.

Диалектика добра и зла во внутреннем ми-

---

[1] *Ewing A. C.* Ethics. L., 1967, p. 18—21.

ре отдельного человека не нечто чисто субъективное — ее корни в социально-экономических отношениях. В условиях буржуазного общества, где доброта, альтруизм, самоотверженность оборачиваются против их носителя, именно в таких общественных условиях злобность, эгоизм, расчетливая жестокость приобретают значение необходимых, даже полезных нравственных качеств личности. Конечно, эта диалектика *относительно самостоятельна* и имеет отдельное, *своеобразно-личностное* воплощение (иначе бы субъект не нес ответственности за моральный смысл своих мотивов и поступков и все можно было бы свалить на социальное окружение). И здесь, естественно, появляется проблема: не в этой ли относительной самостоятельности скрываются дополнительные, нравственно-психологические истоки зла? Если не в качествах субъекта, то не в самой ли процедуре морального выбора заложена неизбежность его появления и торжества?

В нравственных исканиях человека — в напряженных конфликтах, страстном биении чувств и мыслей, череде поступков, во взлетах и поражениях — объективно заложены *возможности* морального падения, даже (как крайность) перспектива антигуманная, противочеловеческая. Однако само существование этих возможностей, их содержание, их интенсивность и осуществимость *определяются социальной средой*. Типичные исторические ситуации, предопределяющие направленность морального выбора индивида, те нравственные проблемы, над которыми он бьется и которыми он радуется и страдает,—

все это обусловливает и нравственный смысл тех антигуманистических вероятностей, которые, казалось бы, изначально заложены в самых основах нравственного выбора. Лики антигуманизма многообразны и всегда конкретно-историчны, социально-классовы. Возьмем известный пример — образ Раскольникова из романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». Разве в этом образе не показал великий русский художник борения гуманных и антигуманных начал в душе человека, альтернатив добра и зла, и исходов этой нравственной диалектики? И не только через образ самого Раскольникова, захотевшего «переступить» и решившегося на убийство, на «кровь по совести», но и через другие завершенные образы — законченного циника Свидригайлова и страдалицы Сонечки Мармеладовой? Разве не конкретно-социально, глубоко современно, созвучно эпохе было содержание этого нравственного борения, этой внутридушевной диалектики героев? Противоположность сил добра и зла, гуманности и антигуманизма, любви и ненависти, лишенная своего конкретного социально-исторического содержания,—это *абстрактная* противоположность. Вечность существования начал зла и ненависти в тайниках души человека — не более как абстракция, отвлекающаяся от значения зла, от характера нравственных противоречий человеческой жизни, разных по своему смыслу в разные эпохи, в неодинаковых общественных структурах. Признание «вечности» антигуманизма в нравственной жизни верно лишь, говоря словами Гегеля, как «абстрактная возмож-

ность» и то лишь постольку, поскольку никакие посюсторонние (общество) или потусторонние (иллюзорная идея бога) силы не могут полностью избавить человека от возможности ошибок, отступлений и даже падений — в моральном выборе, не могут снять с него личной ответственности. Однако нравственные искания людей, их выбор никогда не двигаются в рамках абстрактных вероятностей, а бьются в диапазоне реальных по содержанию возможностей. Так, взлеты и падения, перспективы и тупики, сам набор нравственных возможностей в поведении героев Ф. М. Достоевского — глубоко социален, на острие общественных вопросов своего времени (говоря понятиями социологии — это проблемы богатства и нищеты, отчуждения, преступности, проституции, ростовщичества, стяжательства и т. п.). Другое дело, что гений художника помог автору «Преступления и наказания» (но только именно через конкретное, реальное) переступить узкие границы своего времени, так показать внутреннюю диалектику нравственного сознания людей определенной эпохи, что она, как прожектор, позволяет последующим поколениям освещать самые потаенные уголки их собственной нравственной жизни. Эта нравственная жизнь движется уже в рамках иных по значению моральных проблем и альтернатив, *предупреждая* новые поколения всем нравственным опытом прошлого против возможных опасностей, скрывающихся в моральном выборе (зигзагов, отступлений, падений).

Это, в частности, опыт нравственно-психологической критики той самодовольной сле-

поты личности в отношении собственного душевного мира, которая нередко позволяет безбоязненно прорасти в нем семенам эгоизма, притворства, сладострастия. Ф. М. Достоевский был, как никто другой, беспощаден в этой критике, показывая возможные щели для зла в нравственно-психологической жизни даже натур добрых, неэгоистичных. Зло, проникая через защитное «силовое поле» даже доброй и отзывчивой души, способно перестроить (пусть на время) внутренний мир личности так, чтобы стать главным генератором ее усилий, ее активности. Это впечатляюще показано на примере Раскольникова. Сама по себе доброта, искренность, способность к состраданию еще не обороняет личность от пороков зла, ибо само добро требует опоры, ему нужна *идейная* прочность, нравственная *убежденность*. И там, где идейная убежденность поколеблена в пользу зла, там возможны и раскольниковы. Впрочем, своеобразную диалектику добра и зла Ф. М. Достоевский показывает не столько через характерные качества своих героев, а как бы в своеобразном психологическом поле их нравственных отношений с другими людьми. Здесь, во взаимодействии, они приобретают смысл, отличный от их обособленного выражения в отдельном характере. Раскольников искренне мучается от того, что он заставил Соню Мармеладову страдать за его преступление. «Зачем ему так необходимо заедать ее жизнь? О, подлость!»[1] — спрашивает он себя, чувствуя, что может *возненавидеть* безропот-

[1] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание, с. 440.

ную девушку за ее страдание. Или вот размышления его при разговоре с любимой сестрой Дуней, решившей выйти замуж за Лужина: «Гордячка! Сознаться не хочет, что хочется благоденствовать! О, низкие характеры! Они и любят, точно ненавидят»[1]. А вот язвительное замечание Свидригайлова о том, что многим приятно быть оскорбленными, очень даже любят быть оскорбленными, страдальцами...[2] Или авторская констатация того странного внутреннего ощущения «довольства, которое всегда замечается, даже в самых близких людях, при внезапном несчастии с их ближним...»[3] (сцена смерти Мармеладова). Выворачивая наизнанку души своих героев, Ф. М. Достоевский замечает малейшие их изгибы, ведущие к отступлению от добра, стойкости, нравственной чистоты. Пожалуй, здесь наиболее глубока одна из кульминационных сцен романа — встреча Дуни Раскольниковой, натуры чистой, сильной, непорочной, со Свидригайловым в номерах[4]. Озабоченная судьбой брата, она принимает предложение Свидригайлова встретиться с ним, чтобы узнать опасность, грозящую родному человеку. Казалось бы, господствует один, основной «сюжет» встречи — забота о брате, его спасение. Однако через него постепенно начинает прорываться иной, тревожно-мрачный лейтмотив — ее отношение к Свидригайлову. Известие о преступлении брата неожиданно раскрывает скрытые соб-

[1] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание, с. 255.
[2] См. там же, с. 303.
[3] Там же, с. 207.
[4] См. там же, с. 499—510.

лазны, опасности этого отношения, в которых она сама себе не могла сознаться. Вдруг — слабость, обморок, неожиданное гневное «ты» к Свидригайлову («...*ты* лжешь!»), попытка уйти, не разобравшись в деле. Свидригайлов предлагает Дуне спасти ее брата, он весь в бреду страсти... Дуня пытается убежать, но напрасно — двери закрыты, поблизости никого нет. Свидригайлов говорит девушке, что «насилие — мерзость», что он бы хотел, чтобы Дуня подчинилась ему добровольно, хотя бы из-за судьбы брата... И тут — впрочем, без особой на то причины — на сцене появляется револьвер, который Дуня принесла с собой, чтобы в случае нужды защититься от Свидригайлова. Стоя с револьвером в руках, Дуня с необычайным бешенством, как бы опровергая что-то стыдное в себе самой, отрицает то, что она не только ненавидела Свидригайлова, но уже и «млела»... Свидригайлов приближается... Дуня стреляет раз — промах, второй — осечка... Он становится почти вплотную, требуя третьего выстрела. Дуня не выдерживает, бросает револьвер. Свидригайлов «подошел к Дуне и тихо обнял ее рукой за талию. Она не сопротивлялась, но, вся трепеща как лист, смотрела на него умоляющими глазами...— Отпусти меня!— умоляя сказала Дуня. Свидригайлов вздрогнул: это *ты* было уже как-то не так проговорено, как давешнее.— Так не любишь?— тихо спросил он. Дуня отрицательно повела головой.— И... не можешь...? Никогда?— с отчаяньем прошептал он.— Никогда!— прошептала Дуня»[1].

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание, с. 509.

Так завершается эта изумительная по страстности психологического проникновения во внутренний мир героев сцена. Свидригайлову не удается *подчинить* нравственный мир Дуни, добиться ее *добровольной* капитуляции перед сладострастным злом, его последняя надежда — на духовное совращение непорочной и сильной душевно девушки — терпит крах. Но нам здесь интересна не судьба Свидригайлова (он кончает самоубийством), а итоги нравственно-психологического анализа русского писателя. Действительно, если уже Дуня — натура высоконравственная, стойкая, непорочная — содержит в тайниках своей души столь сильные источники сладострастного искушения, соблазна, *понимания* зла, то что же тогда говорить о других людях?

Великодушный, верный, смелый, любящий, нежный — и он же себялюбивый, непостоянный, трусливый, враждебный, грубый, и все это *один* человек в отношении *к одному и тому же человеку*. Вот парадоксальность внутридушевной жизни личности (глубоко обнаженная художественной литературой), которая здесь становится предметом философско-этического размышления, к которому вынужден прибегать обыденный рассудок. И хотя верность и предательство, любовь и ненависть, отвага и страх чередуются во времени, в течение сожизни связанных ею людей, не несут ли они на себе отпечаток друг друга, отблеск своей собственной противоположности? Пороки тогда — это тени добродетелей, которые последние отбрасывают в душе человека. А добродетели — побежденные

пороки. Дуалистичность, противоречивость нравственной жизни личности выглядит в этом случае почти как эпопея: силы добра и зла сталкиваются в душе человека, ведя его по тернистому пути жизни от одной альтернативы выбора к другой. И от личности, ее воли, сознательности, моральной целеустремленности зависит то, куда заведет ее эта диалектика добра и зла — к горным вершинам героической стойкости, убежденности, добра или в мрачные бездны злобного своеволия. Еще Дж. Свифт писал о натуре людей своего времени, изображая то мир великанов, то царство карликов, в самой форме художественного гротеска у него ощущалось понимание парадоксального взаимодействия достоинств и пороков, возвышенного и низкого, что причудливо соединялось в человеке. И от самого человека зависит — на этом основана его личная моральная ответственность за выбор всего своего жизненного пути,— стать ли ему добрым великаном или злобным карликом. Короче говоря, при самом общем, отчасти еще рассудочном осмыслении противоборство добра и зла представляется неизбежным началом движения нравственной жизни человека. А отсюда — вывод о неустранимости зла, поэтически выраженный в строках:

...Надвое нам душу раскололи
Дух доброты и злого своеволья.
Однако в тех, кто побеждает зло,
Зивет смерти черное дупло[1].

Но тем самым вопрос еще не решается: надо, во-первых, найти сами корни зла и, во-

[1] *Шекспир В.* Избр. произв. М., 1953, с. 48.

вторых, саму *направленность* его взаимодействия с добром.

Моральный выбор — это тот пункт, где, казалось бы, отвлеченные требования этики и нравственная оценка реальной обстановки объединяются в принятом решении и затем объективируются в поступке. Это — пересечение норм (запретов) и практики, от которого зависит общая направленность поведения личности. Человек учится добру у других людей; но и первые уроки зла он получает от них же. А вот «баланс» добра и зла, который складывается в его душе, во многом зависит от самого человека, от его задатков, побуждений, характера. Способность *чувствовать* и *творить* добро, так же как *распознавать* зло и быть *стойким* к нему,— особое нравственное качество личности, которое она не может просто заполучить готовым от окружающих, но должна выработать самостоятельно, выстрадать в поисках и борении. Ведь неверный, даже аморальный, даже низменный мотив (или соблазн), спонтанно возникший в душевном мире индивида и преодоленный им — силой нравственного чувства, усилиями воли и разума,— не говорит еще о его «аморальности». Нравственная *чистота* сознания — не младенческое состояние невинности и незнания. Это цельность, верность, стойкость, являющиеся основными ценностными побудителями активности человека. *Нравственная личность в индивиде есть результат борьбы.* Борьбы, которая включает не просто усилия, но творческие усилия, т. е. *самовоспитание, самосовершенствование.* Только в результате этих усилий образуется

нравственная стойкость ко злу, несправедливости, соблазнам эгоистического своеволия. Нравственная чистота личности означает, что выработанная ею *система* моральных установлений, ориентаций и чувств *внутренне исключает возможность принятия зла,* своекорыстия, несправедливости в качестве ценностей, *определяющих* поведение. Только в этом случае *знание* зла, его ловушек и соблазнов не имеет ничего общего с *нравственной распущенностью,* той самой распущенностью, которую под видом житейской *умудренности* иногда пытаются поставить *выше* простой стойкой *верности* началам добра и справедливости.

Важнейшая противоположность, которая разделяет различные философско-этические теории, внутренняя противоречивость реальной нравственности состоит в столкновении *гуманизма* и *антигуманизма* по отношению к личности. Иногда эта противоположность незаметна, скрыта промежуточными формами. Антигуманизм любит носить маски, и его обличье многообразно. Но пусть это не заслоняет *суть* проблемы — нравственно-ценностное отношение к человеку, его жизни, его судьбе и счастью. Диалектика добра и зла во внутреннем мире отдельного индивида также предмет диаметрально противоположной оценки — гуманистической и антигуманистической. Можно даже сказать, что антигуманизм всего охотнее обращается к этой диалектике, абсолютизируя в человеке все эгоистичное, властное, жестокое, темное. А в своих крайних, откровенно циничных проявлениях он рядится в тогу радикального,

чуть ли не «революционного» учения, которое якобы, говоря человеку «правду» о его подлинных душевных силах — эгоистичности, своевластии, жестокости, гордыне, освобождает эти силы от моральных запретов, взрывает нравственный строй сознания человека, с тем чтобы *аморальное* стало по одному субъективному хотению самым «моральным».

5. Философско-этическая иллюзия: умозрительное оправдание зла

Социальная жизнь, а также нравственная, протекает в борьбе и движении противоположностей. Это верно не только в общем, крупноисторическом, но и в единичном масштабе жизни отдельного индивида, в его нравственных исканиях и опыте. Как отмечал В. И. Ленин, «жизнь идет вперед противоречиями»[1], здесь ее общая особенность, которая существует до тех пор, пока происходит ее поступательное движение. Это относится и к нравственной жизни, которая является *производной стороной* социального развития и деятельности субъекта. В нравственной жизни развитие идет вперед, воплощаясь прежде всего во внутренней противоречивости добра и зла, той наиболее общей противоположности морали, которая является пружиной ее *самодвижения.* Ликвидировать само существование противоположности добра и зла значило бы устранить *диалектику развития нравственности,* т. е. устранить нравственность. Однако факт существования про-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 47, с. 219.

тиворечия добра и зла никогда не был в марксизме-ленинизме основанием для пессимизма или, тем более, для оправдания зла. Нравственный прогресс человечества выводил его в борении прогрессивных социально-классовых сил с реакционными с одной фазы (ступени) на другую, более высокую, где происходила гуманизация взаимоотношения добра и зла, находились новые, более передовые способы решения нравственных коллизий, да и сами проблемы нравственной жизни становились более человечными. Это не могли, не хотели, да и до сих пор не могут понять все те, кто абстрактно, метафизически оценивает существование противоположности добра и зла. Философско-этическая мистификация этой проблемы состоит не только в пессимистическом выводе о безысходности зла, несчастья, несправедливости в человеческой жизни и всей истории (а следовательно, и в безнадежности, бессмысленности борьбы с ними), но и в — вольном или невольном — *оправдании* зла. Отсюда выводят и черпают, как из мыслительного источника, свои размышления о необычности, возвышенности, яркости зла многие реакционные идеологи. Говоря о противоречивости прогресса в антагонистических обществах, К. Маркс писал: *«...всякий прогресс духа* был до сих пор *прогрессом в ущерб массе человечества,* которая попадала во все более и более *бесчеловечное* положение»[1]. Именно такой, антагонистический тип прогресса в истории и *увековечивают* с помощью цинич-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 92.

ного воспевания зла реакционные идеологи. Их всегда интересуют не механизмы добра, самоотверженности, преданности, мужества, солидарности, а пропасти зла, эгоизма, своеволия, жестокости, сладострастия, зависти, властолюбия. Этим силам в человеке они откровенно придают значение нравственно-психологических *истоков* движения истории «вперед».

Ф. Ницше откровенно выразил эту мысль в целом ряде афоризмов: «...новое при всех обстоятельствах есть нечто злое»[1]; «радость и горе так связаны, что если кто хочет иметь больше первого, должен иметь и больше второго»[2]; «тропинка, ведущая в личный рай, всегда проходит через наслаждения личного ада»[3] и т. д. «Ведь и моральная земля — кругла! И у моральной земли есть свои антиподы! И антиподы имеют право на существование! Предстоит открыть новый свет — и не один!»[4] — восклицал он. Невольно возникает мысль о тех, кто, следуя духу ницшеанских суждений, усердно занимался «открытиями» антиподов добра и моральности,— фашистах. Но не останавливаясь сейчас па этом вопросе (он требует специального освещения), отметим для себя логику размышлений Ф. Ницше. Из того, что всякому добру противостоит как противоположность зло, из факта *существования* последнего им делается нравственный вывод о его *ценности и дозво-*

---

[1] *Ницше Ф.* Собр. соч. М., 1901, т. 9, с. 66.
[2] Там же, с. 78.
[3] Там же, с. 347.
[4] Там же, с. 290.

ленности[1]. Злу придается значение чего-то яркого, незаурядного, героически-возвышенного, что прорывает рутину и «серость» повседневной добродетели.

Просветители и гуманисты раньше всегда призывали человека заглянуть в себя, чтобы опереться на внутреннюю правоту добра. Ныне реакционные мыслители также требуют от человека самоанализа, погружения в субъективный мир. Но не для того, чтобы подтвердить добро, а для того, чтобы, отыскав в глубинах души гнездилища зла, добровольно его принять, выбрать и оправдать. Зло в душе человека говорит якобы о *виновности* всех людей. Зло — подлинное проявление индивидуальности, это сладострастное своеволие, которое только сдерживают социально-нравственные скрепы добродетели. Так что же мешает их сломать? Не мужественнее ли поднять бунт против добродетели, сознательно выбрав зло как ориентирующую ценность поведения? Так из противоречий нравственной позиции изолированной личности возникают предпосылки этики абсолютного эгоизма, ростки человеконенавистничества, сродные фашизму. Человеконенавистничество

---

[1] Подобную же нить рассуждений мы находим у Н. Бердяева, много писавшего о взаимообусловленности добра и зла в личной судьбе человека и в истории. «Свобода оборачивается и свободой зла. Без свободы зла добро не было бы свободным...» — утверждал он (Опыт эсхатологической метафизики, с. 213); «Человеческая природа полярна, антиномична и иррациональна», «зло имеет внутренний источник, оно не может быть результатом случайных условий внешней среды» (Миросозерцание Достоевского, с. 47 и 91).

нравственно-психологически вырастает из отрицательной внутридуховной диалектики морального выбора субъекта, а не только из социальных условий империализма.

Отсюда вытекает и философско-этическая мистификация самого «баланса» добра и зла в мире. Изолированному от социально-исторических источников добра нравственному сознанию одиночки легко может показаться, что добро и зло есть нечто вроде «взаимозаменяющего эфира», распределенного в мире в строго определенной пропорции. Если ты делаешь добро *для себя*, то, следовательно, за счет того, что отнимаешь его у другого, причиняя ему зло; если ты делаешь *кому-то* добро, то, значит, причиняешь зло себе. Даже если тебе кажется, что ты добр, не причинял никому зла, что твое благо достигнуто не за счет зла другим, то это только иллюзия: всегда есть где-то какие-то люди, которые несут бремя несчастий, на которых ты и построил свое благо[1]. Мы приходим опять к антиидее о неизбежности построения счастья на несчастье других, теперь абсолютизированной уже почти что в духе религиозной мистики.

Из существования внутрисубъективной диалектики добра и зла в моральном выборе человека (пока существует моральный выбор!) вовсе не следует не только оправдания зла, но и *терпимого* к нему отношения. Есть определенная *нормативно-ценностная грань*,

---

[1] Эти философско-этические мотивы ярко выражены в работах многих религиозно настроенных мыслителей современности — Бердяева, Нибура, Тиллиха, Лавелля, Марселя и других.

отделяющая научные констатации существования зла от его моральных оценок (осуждения). Зло действительно выступает как противоположность добра, следовательно, как момент в развитии этого добра, в совершенствовании добродетели. Можно даже сказать, что трагический опыт зла и несправедливости, заключенный в истории антагонистических обществ, усиливает понимание человеком, что у последнего нет возврата к состоянию невинного незнания, чистоты, неведения зла. Но когда тот, кто знает зло (в том числе в субъективно-личностных параметрах — в моральном выборе *между* добром и злом), начинает воображать, что зло его духовно *обогащает*, что опыт зла возвышает его, приводя к еще более высокому добру, это ведет к моральному падению и разрушению его нравственной жизни. Нормативным условием последней является *непримиримость* ко злу, к несправедливости. Только *борьба* со злом, а не зло само по себе обогащает нравственный опыт человека[1]. Нравственный смысл

---

[1] Через «искус» абстрактной абсолютизации движения противоположности добра и зла, через признание обогащающего и возвышающего значения опыта зла для индивида — через все это прошли многие крупные мыслители, художники (С. Цвейг, Л. Фейхтвангер. Т. Манн, Г. Манн, Г. Гауптман и другие). Это признание оставило болезненный след на их творчестве, преодолевалось с трудом и муками. Возьмем для примера Томаса Манна, прошедшего через этот «искус». В 1909 г. он, находясь под впечатлением творчества Ф. Ницше, писал: «Для того, кто не познал греха, кто не отдался его губительной, изнуряющей власти, для такого человека мораль является лишь *пошлой добродетелью* (курсив мой.— *А. Т.*) (*Манн Т.* Собр. соч. В 10-ти т.

жизни личности — в борьбе, а не в бесконечных компромиссах со злом. *Моральность* личности есть результат борьбы, понимаемой как *опыт целой жизни:* от формирования ее нравственных основ, через искания — к идейной стойкости, убежденности, верности избранным идеалам.

Марксистско-ленинское мировоззрение не имеет ничего общего ни с метафизическим взглядом на неизбежность зла, ни с утопическим проектом «райского царства» абсолютного, вечного и непротиворечивого добра. Вместе с тем — и в этом отличие марксизма от радикализма правых, реакционно-консервативных идеологов — он никогда не превращал социальный антагонизм в безысходный нравственный удел жизни людей. Антагонизм — только один, причем исторически преходящий тип общественного противоречия, сменяемый при переходе от капиталистической к коммунистической формации

М., 1960, т. 9, с. 28). Но спустя тридцать лет, во время торжества фашизма в Германии, писатель с горечью и честно напишет: «Зло явилось нам в такой бесстыдной гнусности, что у нас открылись глаза на величаво простую красоту добра, мы почувствовали к нему сердечную склонность и уже не считаем зазорным для своей утонченности признаться в этом» *(Манн Т.* Собр. соч., т. 10, с. 296). Вот почему Т. Манна можно отнести к тем большим мыслителям многотрудного XX века, которые, встретив лицом к лицу опасность «коричневой чумы» — фашистского варварства, остались хранителями высоких моральных ценностей, заключенных в сокровищницах мировой культуры, сумели распознать коварные приемы философско-этического возвеличивания зла и сохранить сознательную к нему нетерпимость.

неантагонистическим развитием. Это означает не только смену типа социального развития и движущих его противоположностей, но и изменение *характера* нравственного развития и его противоречий.

6. Эгоистическое своеволие. Садическая философия, насильственный «прорыв» разобщенности и секс

Под пером реакционных идеологов мораль лишается объективного смысла, отрицается ее социально-историческое предназначение — развитие и совершенствование человека. Они хотят доказать, что пороки людей неискоренимы и изначально заложены в их «натуре», а мораль представляет собой лишь условность, позволяющую сохранять минимум порядка в общественной среде. Мораль якобы делает человека слепым, как крот, в понимании своих интересов и действительных качеств других людей. Только отбросив всякую мораль, человек научается воспринимать других людей такими, каковы они есть, «голенькими» — в их порочности, эгоистичности, ограниченности. Реализм в оценках людей, трезвый подход к их качествам якобы убивает мораль, они несовместимы. Область нравственности — это область иллюзий, условностей, полезная для обуздания «серых толп», но вовсе не обязательная для «избранных», которые решились следовать «мужественному» принципу «вседозволенности». Только они и могут перешагнуть Рубикон нравственных запретов и погрузиться в стихию эгоистического своеволия, что и есть

якобы подлинное течение личной жизни. Не означает ли это жестокого унижения других людей, используемых лишь как сырье, как материал? Возможно, означает, отвечают эти идеологи. Но этого не следует бояться, ибо так всегда было и так всегда будет в обществе, где счастье одних взрастает на почве несчастий других. Более того, сладострастное подчинение, использование, порабощение, «высасывание» других людей и есть высшее наслаждение «избранных», ставящее их «над» нравственностью. В этом случае можно даже утверждать, что само понятие аморального, преступного не только относительно, но и совершенно условно. Главное — стихия желаний человека, и куда она выведет человека, то и будет «морально». По мысли американского философа Дж. Гарсиа, «личность, лишенная желания, не может быть счастливой или несчастной», лишь в «игре жизни», переливах желаний выкристаллизовываются ценности, в том числе моральные...[1] Важнейший фактор этой «игры» — воля людей; люди с наиболее сильной волей, эти подлинно «героические личности», и должны создать новое общество, с новой этикой и моралью. Однако, спрашивается, где гарантия того, что «свободные переливы желаний» не выкристаллизуются в угнетение, подавление человека человеком? Что «новая этика», построенная на «игре жизни», не будет оправдывать своевольного манипулирования одних людей другими? Аме-

[1] *Garcia J.* The Moral Society—a Racional Alternative to Death. N. Y., 1971, p. 21.

риканский философ не дает ответа на эти вопросы. Другой американский идеолог, Д. Гатлин, еще более откровенен. По его мнению, в истории вообще «ненависть является более могучей движущей силой, чем любовь»[1], лучше всего это поняли два мыслителя: З. Фрейд и Т. Гоббс. Фрейдистский психоанализ, выявив скрытые влечения человека — агрессивность, стремление к власти, к разрушению, дал верный подход к истории под углом зрения самого человека. Что же касается Т. Гоббса, то его заслуга, по мнению американского идеолога, состоит в том, что он показал, как общество обуздывает эти стремления людей, внося в «войну всех против всех» ограничения и упорядоченность. Объективный, гуманный смысл нравственности для развития человека в истории здесь отвергается как бы с двух противоположных полюсов — как со стороны человека, так и общества.

Современные антигуманисты абсолютизируют роль насилия, превращая его в коренной стимул деятельности некоего «человека вообще», который присущ ему якобы *по природе*. Они охотно обращаются к психическим механизмам агрессивных реакций людей, забывая об их социально-классовой исторической обусловленности. Когда же они обращаются к фактам социального насилия, они ставят в один ряд революционное и реакционное насилие, агрессивные и защитные действия тех или иных социальных групп и сил. Проблемы конфликта, насилия, агрессии у

[1] *Gatlin G.* Systematic Politics. Toronto, 1962, p. 79.

них становятся абстрактными «моделями», формальными конструкциями, в которых испаряется их реальное социально-политическое содержание, их нормативно-ценностный смысл. Ставшие такими спекуляциями, эти схемы антигуманисты шаблонно применяют в сфере межличностных отношений, забывая о том, что насилие, агрессия в масштабах общества, государства, класса и в масштабах индивидуального поведения, в межличностном общении — явления разного ранга, имеющие свои особенности, как социально-классовые, так и нравственно-психологические.

Можно, конечно, предпочитать цинизм лицемерию — на этом и строят обаяние своих антиидей их создатели, но ни цинизм, ни лицемерие не могут быть путями полноценного нравственного развития человека. Пессимистический взгляд на человека (душа которого якобы представляет собой клубок злых эгоистических желаний) и на историю (как абсурдный хаос ненависти и подчинения в отношениях людей) недаром приводил его сторонников к мысли о неизбежности гибели человечества, к попыткам оправдать «мысли о немыслимом» — о термоядерном уничтожении человечества (Г. Кан, О. Моргенштерн и другие).

Лишение нравственности объективного социально-исторического содержания довольно легко сочетается с принятием «игрового момента жизни» в качестве новой почвы для «новой морали», расковывающей человека. Спонтанное, без каких-либо социально-нравственных ограничений, движение чувств и страстей, состояние своего рода «витального

взрыва», высвобождение всего аффективного, порывисто-подсознательного выдается в этом случае за нечто, что стоит не только *выше* традиционной морали с ее «кабалой» долга и ответственностью, но и *заменяет* ее. Многочисленные идеологи современного «радикализма» как «левого», так и «правого» толка весьма часто оказываются на этих позициях. Они всячески спекулируют на кризисе буржуазно-обывательской, рутинерской морали, отнимающей у человека свежесть чувств и восприятия других людей, подрывающей его инициативность и индивидуальную самобытность, подменяющей подлинное счастье куцым компромиссом эгоистической выгоды с лицемерным пиэтетом в отношении обветшалых предрассудков.

«Игровой момент» жизни действительно является важным перекрестком моральных и эстетических ценностей, добра и прекрасного, он позволяет выражать их во всей полноте индивидуально-личностного своеобразия, в широком диапазоне искреннего течения чувств и сопереживаний. Но это способ, одна из эмоционально-психологических *форм* проявления этических и эстетических ценностей. Его же, под видом защиты, хотят не только превратить в единственную форму *всей* жизни, неправомерно противопоставив разуму, но и обескровить, внутренне опустошить, лишив *нравственного* смысла. Из бунта против буржуазно-ограниченной, лицемерной, обывательской морали вырастает тотальная тенденция контрэтической ориентации человека в мире, из него рождается циничный нигилизм, а не революционная нравственность (кото-

рая отрицает не ради самого отрицания, а ради утверждения новых, более высоких ценностей). Недаром наиболее последовательные из сторонников этой позиции приходили к оправданию абсолютной свободы индивидуального желания, своевольного каприза. Другой человек с его желаниями (впрочем, как и все социальные и культурно-этические установления) становится здесь лишь досадным *препятствием*, которое надо сломить, преодолеть. Опустошенный нравственно, превращенный в абстракцию отчужденной и неконтролируемой ничем чувственности, «игровой момент жизни» легко становится покорной игрушкой торжествующего антигуманизма. Ему уже не устоять перед логикой злого своеволия и жестокости в человеческих отношениях, он ничего не может противопоставить мнению, что страдание, страх, боль — особенно *просто* боль — есть нечто такое, что единственно искренне раскрывает человека, а следовательно, представляет собой *начало* подлинно проникновенных взаимосвязей людей. Недаром «игровой момент» в гротескно искаженной, сладострастно-чувственной, кроваво-жестокой форме содержался в философии маркиза де Сада, этого откровенного глашатая антигуманизма.

«Раскрепощение страстей», противопоставляемое *морали вообще*, знает только одну логику — эгоистического своеволия, одну последовательную философию — мизантропию, один мрачный конец — духовный распад личности. Философия де Сада показала это с наивной прямотой и воинственной циничностью. И недаром современные сторонники освобож-

дения страстей от контроля морали с их проповедью бунта как контркультурного и контрэтического акта опираются на де Сада, как своего мыслительного предтечу[1]. Эгоистическая, воинственно аморальная страсть, как сладострастие власти, насилия, овладения чужой судьбой, знает только внешние, материальные преграды: нравственные, общекультурные ограничения ею сметаются в ходе необузданного духовного падения личности. Логика развития порочных страстей—это реальность, которая следует из «смелого» тезиса о свободе зла и *равнозначности* выбора зла в сравнении с добром: «...свобода зла может быть бóльшим добром, чем добро принудительное...»[2] Мораль у сторонников подобного подхода (Шопенгауэр, Ницше и другие) выглядит как унизительная система предрассудков, сковывающая свободу волеизъявления индивида, грубо обуздывающая кипение его чувств и страстей. Что такое *общезначимая* нравственность?— спрашивают они. Разве она не обеспечение серой жизни обывателя, разве она не низко-утилитарна, т. е. негероична и обыденно-убога? Она просто учит, как дожить до глубокой старости в безопасности, покое и комфорте. Высокое напряжение жизни, биение пульса ее противоречий ей просто недоступно: это не ее сфера. Что же в этом случае означает отказ от этой нравствен-

---

[1] См. об этом интересную статью К. Г. Мяло «Идеология «тотальной свободы»: историческая традиция и современные модификации» (Вопросы философии, 1973, № 2).

[2] *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики, с. 213.

ности, как не раскабаление человеческого существования? Кроме того, разве зло, порок не позволяют эффективнее достичь своих эгоистических интересов, чем добро, добродетель? Ведь в мире, в сущности, «нет награды и наказания за добро и зло»[1]. Несчастье, болезнь, смерть настигают как правого, так и неправого, и скорее можно даже предположить, что злые, порочные, аморальные люди торжествуют в жизни, приобретая свое благоденствие за счет массы добродетельных простофиль. Эту мысль в пользу зла и порока пытался откровенно обосновать де Сад (характерно название двух его известных романов: «Несчастья добродетели» и «Преуспеяния порока»). Делая по-своему последовательные выводы из *этики безудержного гедонизма*, поднимая личное наслаждение выше добра и зла, де Сад осветил (не без публицистического таланта) неизбежный путь превращения наслаждения в порочность, воинственно противопоставляющую себя всем людям (утверждение этики абсолютного эгоизма в ее мизантропическом варианте: «я против них всех»). *Этический релятивизм* в понимании исторического развития нравов открыто использовался им для обоснования аморализма: причудливость обычаев и запретов различных времен и народов служила доказательством полной условности, относительности всякой нравственности.

Особенностью этики де Сада было его обращение к проблеме сексуальности человека и ее роли в жизни. Антигуманизм у де Сада вы-

---

[1] *Ницше Ф.* Собр. соч., т. 2, с. 327.

растал из естественной игры «раскрепощенных» страстей, среди которых сексуальность оказывалась корневой. В этом смысле садистская философия задолго до З. Фрейда обратила внимание на значение сексуального инстинкта в судьбе человека и тем самым предвосхитила интерес западной культуры XX столетия к этой проблеме. А то, что значение проблемы сексуальности личности в нравах «атомного века» резко возросло, несомненно. Художественная литература всегда была своеобразным «зерцалом нравов» эпохи, а ее положительный герой так или иначе выражал нравственный идеал человека своего времени. Качества этого героя, таким образом, могут многое рассказать о моральном настрое людей своего времени. И вот, если мы возьмем для сравнения — по шкале ценностных качеств — положительного литературного героя конца прошлого века и современного, то легко увидим одно интересное различие. У современного идеального героя «массовой культуры» в качестве его непременно-обязательного, так сказать, присущего ему «без сомнения» качества оказывается необычайная сексуальная мощь и эротическая активность: герой, у которого не подразумеваются эти способности, уже не выглядит как положительный эталон человека. И дело здесь, разумеется, не только в том, что западная литература XX века стала открыто описывать такие индивидуальные особенности, которые были запретны для литературы XIX столетия. Можно сказать, что эта переоценка сексуальности в человеке — знамение времени, примета его нравственно-психологической атмосферы. Впрочем, в рам-

ках собственно буржуазной культуры эта переоценка оказалась связанной с нравственной дегероизацией идеала человека. Недаром Джеймс Бонд, этот примитивный идеал человека «массовой культуры», аккумулировал в себе всего три качества, три больших «S»: секс, снобизм, садизм. Не случайно, что именно в эпохи социально-нравственного кризиса искусство упорно обращается к темам любви садической, мазохистской, любви втроем и вчетвером, гомосексуализма, лесбиянства и т. д. Крушение морального идеала образует своеобразный ценностный вакуум, который и пытаются заполнить сексуальностью. Уйти в секс, как уходили раньше в монастырь, отказываясь от жизни «в миру»,— вот тот выход из социально-нравственных коллизий, который здесь предлагается человеку. Секс как ценность *сама по себе,* лишенный связи с другими, в особенности моральными качествами человека, обречен на деградацию и саморазложение. Стихия сексуальности свободной от морали, с ее оргиями, гомосексуализмом, половыми извращениями заходит в конце концов в тупик: она становится бессмысленно однообразной, бессодержательной и ненужной. Тогда-то происходит отказ от самого понятия любви, от самого эротического наслаждения: на авансцену выступает оргазм не как страсть или чувство, а как спонтанный каприз, не выходящий за границы собственного «Я» и глухой к чувствам и качествам партнера; вперед выходит необузданное насилие как способ самовыражения индивида. Вначале любовь отделяется от своего естественного предназначения — воспроизводства человече-

ского рода. Затем она вообще выбрасывается из области секса, а сам секс не просто извращается, но и опустошается, эмоционально обессиливается. Так одна из интимнейших способностей человека — к творчеству и душевному взаимообогащению межличностных связей, к эмоциональному соприкосновению и сопереживанию — эротически-сексуальная — разрушается, отравляя и ведя к *общему распаду* весь духовный мир личности.

Характерно, что механический эротизм калейдоскопически сменяющих друг друга половых связей обычно рассматривается в бульварной литературе, рассчитанной на усредненного буржуазного обывателя, не как признак упадка, деградации, обесценивания глубоко интимных, сокровенных межличностных контактов, но как некоторое прогрессивное явление, которое отвечает якобы природе подлинного демократизма «общества вседозволенности».

«В обществе потребления люди будут потреблять секс».

«Секс по-прежнему будет служить для выражения величайшей любви. Но он будет использоваться также и как средство расслабиться — даже как хобби».

«Люди говорят, что секс стал таким же привычным как рукопожатие, но это неправда. Я не помню, когда я в последний раз жал кому-либо руку»[1],— эти и подобные им выдержки можно найти в статье английского идеолога Филипа Ходсона с симптоматичным названием «Sexplosion» (сексуальный взрыв).

[1] *Hodson Ph.* Sexplosion.—Daily Star, 1980, July 14, pp. 16—17.

Наряду с подобными словечками, такими, как секстремизм, например, на страницах западной печати в последнее время все чаще мелькает и другой «новомодный» термин — сексплуатация. Он как нельзя более ярко отражает ту тщательно маскируемую, всячески затушевываемую изнанку, обратную сторону фальшивой медали — корыстное, безличное, отчужденное использование другого человека во всех, в том числе и самых интимных, областях жизни. Реальной подоплекой подобного «хобби» оказывается полная неспособность подлинно человеческого самовыражения, а единственным его результатом — массовые неврозы садо-мазохистского характера.

Наступление, таким образом, ведется на самые корневые, общечеловеческие ценности жизни личности, в том числе на те ценностные ориентации в интимнейших отношениях мужчины и женщины, которые издавна воспевались поэтами и романистами, вдохновляли людей на героизм и самоотверженность, на небывалый взлет индивидуальных нравственных сил и чувств. Любовь в XX веке умерла, осталось только с издевкой хоронить ее в темном гробу обессмысленной, механической сексуальности, забив ее крышкой жестокости и насилия к инакополому существу,— вот злорадный лейтмотив этого наступления, к которому толкают, оправдывая его, приверженцы мрачной мысли о том, что человек везде, даже в интимнейшей сфере сексуально-эротических отношений, строит свое благополучие, «счастье» на подавлении, несчастье другого индивида. Конечно, где здесь до традиционно-гуманистических, возвышен-

ных представлений о любви! Стремление к целостности, преодолению собственной ограниченности, заключенное в любви, стремление, находившее выражение в (пусть наивно-романтическом) нравственно-психологическом представлении о родстве душ любимых, здесь выглядит нелепым анахронизмом, умершей, точнее, убитой иллюзией. Однако, если отбросить наивно-романтические преувеличения, что скрывала в себе мысль о родстве душ в любви? Не отражала ли она — через житейский опыт и общественное сознание многих поколений — момент нравственно-психологической *совместимости*, сопричастности двух внутриличностных духовных миров, момент необычайной благотворности (и притягательности!) такой совместимости для разворота способности и сил личности, для ее развития? Видимо, отражала. Родство душ в любви, конечно же, не просто выдумка — психологически его можно фиксировать как счастливую способность двух людей к эмоциональному, нравственному, эстетическому *резонансу*. Достижение такого предельно полного резонанса — случай не столь уж частный на жизненном пути многих людей — может радостно ошеломлять, как небывалое духовное озарение. Озарение, убеждающее в возможности бесконечного совершенствования уз, соединяющих людей друг с другом, в углублении взаимопонимания интенсивности и счастливости сопереживания. Озарения одновременно радостного и горького. Радостного — за редкую удачу — открытие близкой, родной души, горького — за дни, проведенные без нее, за то, что нельзя обратить лю-

бовь в феномен окончательного — духовного и физического — преодоления автономии человеческого существования, и за всех тех людей, которых никогда не посещало и, возможно, никогда не посетит ощущение, понимание полного соприкосновения со своим alter ego, своим «вторым Я». Впрочем, «раскованная сексуальность», да еще в ее воинственно бесчеловечной, садической форме,— такое крайнее выражение нравственно-психологического падения личности, которое вообще трудно сопоставлять с традиционно-гуманистическим идеалом любви.

Разумеется, в столь интимной и многогранной сфере, как любовь, скрыты и свои удивительно яркие, проникновенные подъемы ввысь и яростные, темные бездны. Садическая этико-философская позиция (и поведенческая практика, если она избрана «путем жизни»), однако, по существу, «снимает» сами противоречия, риск, метания *даже* одной только страсти (эроса — по выражению древних). Ибо она, оставаясь только на дне этих бездн человеческого падения, уничтожает не только любовь, но самоуничтожает и страсть, влечение и т. п., как *человеческое чувство.* И последние границы здесь — морально-этические. Разрушив их, садический герой губит и себя как личность, и свои способности к радости и счастью. Верно об этом сказано у Шекспира:

...Похоть даже в ангельских объятьях
Пресытится блаженством и начнет
Жрать падаль...[1]

---

[1] *Шекспир В.* Гамлет, принц датский. М., 1975, с. 43.

Признание этих высей и бездны в «маятнике любви» — том внутреннем метрономе, что отсчитывает, связывая их воедино, мгновения быстротекущей жизни — само по себе еще не ведет ни к цинизму, ни к горестному разочарованию, ни, тем более, к садической этике насилия и своеволия. Вспомним, например, как об этом написал Ф. Тютчев:

Любовь, любовь — гласит преданье —
Союз души с душой родной —
Их съедивненье, сочетанье,
И роковое их слиянье,
И... поединок роковой...

И чем одно из них нежнее
В борьбе неравной двух сердец,
Тем неизбежней и вернее,
Любя, страдая, грустно млея,
Оно изноет наконец...[1]

Здесь недвусмысленно говорится о «поединке роковом» двух любящих сердец, но разве эти лирически-грустные строки принижают любовь? Обращает ее в горечь безысходной ненависти — как в садическом «секспрорыве» в душу «партнера»?

Образ жизни, построенный на эгоистическом расчете, частнособственнической выгоде, издавна порождал безграничное себялюбие, эгоцентрическую замкнутость духовной жизни индивида. Утрата чувства общности с другими людьми обострила потребность в интимности, в человеческой сопричастности, однако развращенный буржуазными отношениями индивид хотел бы эту интимность приобрести через опыт, подобный купле-продаже, да «подешевле», с наименьшими издерж-

[1] *Тютчев Ф. И.* Соч., т. 1, с. 123

ками и потерями времени: торопливый XX век вызвал суррогат человеческой, искренней интимности — интимность «быстрорастворимую», интимность на мгновение, на миг. Перестроенная подобным образом сфера сексуально-эротических отношений оказывается, в конечном счете, обессмысленной. Суррогат интимности — это лишь модное потребление, использование других как вещей, совершаемое опустошенным, роботизированным одиночкой. В ней временнóе течение индивидуальной жизни, несмотря на кажущуюся насыщенность событиями и пестроту встреч, не имеет нравственно значимого содержания, это мертвое, без движения время, выражающее застойную пустоту лишившегося ценностей внутридушевного мира индивида. «Убить время», в том числе время межличностных отношений мужчины и женщины,— только сторона этого опустошительного процесса. Бездуховность людей, восхотевших избежать остервенелого одиночества с помощью мимолетних встреч, связей и т. д., порождает и бездуховность течения внешних событий их жизни. Недаром в США появилось даже особое словечко — «суингеры», которым обозначают любовные пары, холостяков или девиц, склонных к сексуальной близости лишь с совершенно чужими людьми. Им уже не нужно симпатизировать человеку, с которым они вступают в половой акт, более того, всякий эмоционально-духовный контакт с другими становится для них как бы обузой, ненужной и невыносимой повинностью, опасной, как посягательство на их совершенную замкнутость и одиночество.

Сексуальная сфера жизни человека не нечто огражденное глухой стеной запретной интимности от социального. В этой сфере, в зависимости от развития господствующих буржуазных общественных отношений, скрывается опасная тенденция, возможность, *тяга к антигуманизму*. Двадцатый век называют на Западе не только «атомным», но и веком «сексуальной революции». Что же эта «революция» из себя представляет по свидетельству западных исследователей? Возьмем для примера книгу ряда американских социологов «Секс и современная американская действительность». Один из авторов этой работы, М. Кэлдерон, в целом оценивает американскую действительность как эпоху «насилия и падения нравов»[1], где сексуальность оказывается тем тараном, который разрушает мораль. Э. Смигел и Р. Сайден приходят к выводу о росте «либерализации сексуальных норм»[2], о расширении «разрешительных позиций»[3] и снижении роли запретов в сексуальных отношениях. Ч. Уинек пишет о «деполяризации сексуальных ролей» (тогда как ранее нравственно-психологической традицией было видеть в мужчине активную, а в женщине — пассивную стороны), сокращении различий в поведении мужчин и женщин, о резком росте «сексуальной агрессивности» женщин и девушек и т. п. Основной лейтмотив книги как бы выражают слова Т. Фердинанда: «...аскетический эпос пред-

---

[1] Sex and Contemprory American Science. Filadelfia, 1968, p. 69.
[2] Ibid., p. 11.
[3] Ibid., p. 14.

ков уступил место откровенно гедоническому, в котором краеугольным камнем стали сексуальные отношения»[1].

Многие гуманистически настроенные исследователи на Западе недаром видят в процессе «высвобождения сексуальности» в человеке явную угрозу роста агрессивности, жестокости, антигуманности в отношениях между людьми, пагубную тенденцию сродни, так сказать, *нравственному* фашизму. Французский публицист Жан Ко пишет: «...если существо другого пола годится лишь на то, чтобы делать из него животное, то почему бы и не относиться к нему соответственно? Почему бы не кидаться на него, не срывать с него одежду, не насиловать, не бросать на колени или на четвереньки? Почему бы не бить, не мучить, не поджаривать его?.. Ведь именно в Освенциме делали самые впечатляющие «живые картины», именно там презрение к человеку, «этому мясу», было доведено до логического конца»[2].

Разжигание сексуальной чувственности, воспитание человека таким образом, чтобы эта чувственность занимала *доминирующее* положение во всей системе потребностей индивида, недаром представляло начальный этап формирования садического героя. Чувственности, которая заранее *противостоит* моральным запретам и только *собственное* удовольствие рассматривает в качестве единственно верного ориентира поведения. Затем

---

[1] Sex and Contemprory American Science. Filadelfia, 1968, p. 84.

[2] *Ко Ж.* Какую «мораль» проповедует г-н Теструп?— Литературная газета, 1971, № 1, с. 13.

происходит необратимый этап совращения человека, уже *сознательный* выбор им такой линии поведения, где зло, насилие, подавление воли других людей становится «героической» самоцелью. *Совращение,* которое существенно отличается от *обольщения,* столь часто описываемого в художественной литературе и до произведений де Сада. Обольщение («донжуанизм») предполагает обманутую жертву, страстную любовную игру овладения ею; совращение же означает превращение объекта чувственности в сообщницу (или сообщника), отрекающуюся от всей своей прежней морали, от убежденности, от склонности к добру и состраданию. Впрочем, уже и в обольщении скрывался яд, разрушающий любовь, страсть и толкающий к прямому совращению жертв. В подобных отношениях даже любовь, эта интимнейшая тяга человека к человеку, служит тщеславию, превращается в «охоту», со своим оружием и тактикой, где техника достижения успеха постепенно заменяет собой искреннее чувство, а подлинная страсть низводится до симуляции влюбленности. Эта та фальшивая «любовная игра», где *соперничество* мужчины и женщины является скрытой, движущей пружиной. Можно ли в этом случае удивляться, что жестокость, «дрессировка» другого человеческого существа становится логическим итогом подобной лжелюбви? В таких отношениях терпят внутренний, в том числе нравственный, крах как «победители», так и их жертвы. Любовь жертв оказывается разбитой, их добродетели становятся их слабостями, используемыми другими и обращающимися в ис-

точник страдания и муки, их достоинство и честь попадают под угрозу или просто растаптываются. Да и «победители», торжествуя успех, приходят к нему внутренне опустошенные: симуляция страсти вместо непосредственного влечения, расчет вместо искреннего чувства — все это плохая пища для того, что поэты называли «божественным огнем», любовью. Вот почему победа в любви не всегда победа самой любви. А расчетливый победитель (или победительница) нередко еще до своего «успеха» кует свое поражение, вытравливая непосредственные, нравственно-свежие движения своей души тактикой достижения успеха, могущего потешить одно только тщеславие. «Любовь — это война» — эти слова литературного критика А. Моруа, анализировавшего подобные отношения мужчин и женщин, вовсе не парадокс, не игра слов, а довольно точное выражение той стороны человеческих взаимоотношений, которая в определенных условиях расцветает, прикрытая маской возвышенных слов. Недаром и «герои обольщения» и «герои совращения» пользуются схожими методами достижения своих целей: лестью, разжиганием тщеславия, обманом и т. п. Садический герой причем открыто призывал к «гордости» соучастников (распутниц и распутников), их смелости, способности пойти «дальше всех», «отважиться» на самый невиданный аморализм. Несомненно, что садистские этико-философские мотивы воочию показали, что моральная деградация личности может *начинаться* с наиболее интимных, казалось бы, весьма далеких от социальных детерминант,

особенностей жизнедеятельности человека в сфере сексуально-эротической. Стремление в эротике к агрессивности и насилию, любовный акт, низводимый до тщеславного «самоутверждения» путем растаптывания чужой души и тела, окончательное отделение интимных отношений от других, человечески-содержательных связей, заключение их в грязную каморку «стыдной животности» — все это те приметы нравственно-психологического падения личности, которые могут формироваться относительно самостоятельно. У отдельного человека нравственное разложение не обязательно начинается с эрозии общих, социально значимых требований — нравственных норм, принципов, запретов, оценок, общепринятых суждений, оно может зародиться в сфере сексуально-эротических взаимоотношений. Эти отношения имеют свою логику, свою относительную самостоятельность, свои особые возможности для эмоционального, духовного и нравственного самовыражения человека. Среди этих возможностей имеется и антигуманистическая, аморальная, разрушительная, вырастающая на извращении естественных, здоровых сексуально-эротических потребностей и радостей. Ведь недаром садический герой логично доходил до глумления над всем, что связано с продолжением человеческого рода — деторождением, материнством, детской невинностью, беспомощностью старости и т. п. Разрыв со всеми другими здесь, в эротизированной фантасмагории насилий и надругательств, завершается десоциализацией, разрывом со всем человеческим *родом*.

Искушая князя видимостью всесилия власти, Н. Макиавелли в свое время советовал ему заставлять людей силой верить в то, что ему угодно, если сами они перестают в это верить. Этот «искус» власти, надежда на то, что с помощью *силы* можно решить все необходимые проблемы, возникает и в межличностных отношениях. Заставить уважать, если тебя не уважают, заставить быть покорным, если тебя не слушаются, даже заставить себя любить, если тебя не любят, и т. д.— вот логика этого поведения. Встав на этот темный путь, человек делается ненасытен, все чаще и в разных отношениях стремясь себя самоутвердить за счет насильственного (или с помощью хитрости) подчинения воли других людей. Более того, на мгновение может показаться — и реакционные мыслители воспели это мгновение, а большие писатели с ужасом раскрыли его мрачные бесчеловечные глубины,— что это насильственное подавление самостоятельности и воли человека, превращение его в манипулируемый объект и есть *прорыв* межличностной отчужденности, непонимания, неконтактности. Хотя прорыв и насильственный, но, подобно молнии, пробивающий коросту препятствий, вызванных обособлением, самостоятельностью, свободой воли другого человека, проникающий до самых глубин его скрытой в обычных условиях «самости». Конечно, в этом случае под ударом оказываются не только нравственные нормы, требования приличия, но и самые *основы* общей культуры человека.

Вырваться из отчуждения и одиночества с помощью акта сексуально-чувственного со-

вращения или насильственного подавления другого человека — вот тот путь, на который становится садический герой. Акт насилия в этом случае выглядит не просто как «героическое» самоутверждение, преодолевающее «рутину» повседневного существования, но как эмоционально-волевой *прорыв* в запретную интимность души другого человека. Оказывается, что стремление к единению с другими людьми, к преодолению разобщенности, ханжества и лицемерия, господствующих в частнособственнических отношениях, к достижению искренности — все эти благородные человеческие мотивы можно извратить до неузнаваемости, превратить в иллюзию, достигаемую с помощью антигуманного подавления другого человека.

Слова простейшей искренности всегда были мощным противоядием против непонимания людей друг другом. Но искренность, лишенная морального созвучия и взаимоуважения, становится проникновенной только как насильственно исторгнутый вопль жертвы! Что может быть искренней стона, вызванного болью?— цинично вопрошает свидетелей своего «прорыва» садический персонаж. Язык насилия становится единственным, на котором он может говорить. А насильственный акт — единственный момент, где он еще «жив», где он в какой-то «связи» с другими. Как только этот акт завершился, он снова одинок, и не просто одинок, а духовно и эмоционально мертв, как бы погружаясь в спячку обессмысленного существования. Только новый акт насилия опять воскрешает его: так насилие превращается в перманент-

ную необходимость, подменяя нормальную потребность в человеческой коммуникации.

В действительности насильственный прорыв — через подчинение, подавление, угнетение, «дрессировку» — к внутреннему миру другого человека есть полнейшая и страшная *иллюзия*. Минуя человечность, эмоционально-ценностный смысл контактов людей, этот прорыв уводит не в глубь внутриличностного мира, а скользит по его поверхности: подлинные внутридушевные ценности и красота «другого» здесь не только не раскрываются, а, напротив, остаются скрытыми, задавленными. Самое большее, чего может достичь такой прорыв,— это возбудить, по способу «психологического резонанса», у другого индивида подобные же извращенные переживания (садистские, мазохистские и т. п.). Тщета и самоубийственный смысл для личностного развития пути насильственного «овладения» душевным миром другого человека ярко, со страшной болью за людей, показаны, в частности, в романе Г. Фаллады «Железный Густав». Причем писателю удалось вскрыть не только *внутреннюю обреченность* судьбы садического героя, но и те нравственно-психологические отклонения, «ловушки», потаенные вместилища злобного эгоизма во внутриличностной жизни, которые *выводят* индивида в мир садо-мазохистских отношений, заранее определяя его готовность к моральной капитуляции перед законами этого мира.

Садическая философско-этическая позиция отношения человека к миру есть последовательное, бескомпромиссное, циничное прове-

дение в жизнь формулы «счастье одного строится на несчастье другого». Последовательное до самоотрицания, ибо вряд ли можно даже с точки зрения торжествующего садического героя говорить о его счастье — с ним здесь происходит то, что современные психологи называют «перемещением» смысла деятельности с мотива (цели) на средство: причинение несчастий другим людям становится *самоцелью,* которая заслоняет от него сам *смысл,* само *состояние* счастья. В мире садических отношений торжествуют только самые сильные, самые изворотливые и бесстыдные. Здесь торжествует только человек, наделенный почти демоническими способностями к насилию, надругательствам, обману, предательству и т. п. Так наступает полная самоизоляция «наслаждения» злом, так это чувство становится никчемным и, увядая, гаснет. В логике самоубийственного разложения садического поведения, в его неизбежном внутреннем кризисе раскрывается и несостоятельность антигуманистической формулы «счастье одного строится на несчастье другого», нравственно-психологический тупик этики «абсолютного эгоизма».

7. Самоубийственная логика развития антигуманизма

Этика, так или иначе, предполагает ответ на вопрос о том, какую позицию занимает человек по отношению к другим людям: «за» или «против» них. Ответ «я против них» не только отличается циничной откровенностью, но и примитивной простотой, не требующей сколь-

ко-нибудь значительного напряжения ума, которое нужно, чтобы попытаться разобраться в нравственных проблемах и конфликтах. Он игнорирует все, в том числе социально-классовые, обстоятельства, обусловливающие нравственные проблемы и коллизии, отвергая особую благотворную роль морали в совершенствовании личности. Всюду и всегда в центре внимания оказывается нежно обожаемое «Я», неприязненно ощетинившееся против «других». Но это «Я» не может существовать без этих враждебных «других»; значит, их надо покорить, закабалить, превратить в безвольный материал, где любой каприз «Я» является законом. Насилие, мучительство, унижение «других» тогда становится единственным и постоянным способом самоутверждения, реализации эгоистического и мизантропического отношения к жизни. Со временем этот способ становится самодовлеющим, но никогда не достигает требуемого результата, ибо еще ни одному человеку никогда не удавалось (и, надеемся, не удастся) превратить даже лиц из ближайшего окружения (микросреда индивида), *всех* лиц этого окружения в полностью покорное, манипулируемое стадо. Антигуманизм «этики абсолютного эгоизма» — даже если эта этика оказывается внешне успешной для личности, последовательно придерживающейся ее в антагонистической социальной среде, позволявшей распоряжаться материальными благами и обладать властью,— ведет к духовно-нравственному очерствлению, умиранию внутреннего мира личности. Разрывая сущностные, ценностно-незаменимые связи с «другими», ан-

тигуманизм убивает у личности необходимую предпосылку счастья — ощущение *внутренней причастности* к тому животворному океану духовно-эмоциональной жизни всех людей, который в триллионы раз богаче и значительней отдельной, индивидуальной судьбы — капли в этом безбрежном океане. Антигуманизм разрушает альтруистическую, внеутилитарную потребность в другой личности, возможность сопереживания с ней в рамках человечески-достойного, радостного взаимопонимания. Если личность последовательно связывает себя с «другими» лишь болезненно-односторонними, воинственно-проникновенными отношениями ненависти, злобного подчинения, она обрекает себя не только на моральный распад, но и — в конце концов — на общую десоциализацию. Недаром «сверхчеловек», абсолютно и неизменно преданный злу, не более как романтическая фантазия, с помощью которой злу хотели придать грандиозность личностного плана. Для того чтобы сохранить хоть какие-то каналы нравственно-психологической причастности к миру ценностей, который создается объединенными усилиями всех «других», эгоистический индивид должен был бы быть непоследователен злу и пороку, время от времени склоняясь на сторону добра. Но тогда моральная раздвоенность будет вечным учением такого индивида, как бы превращая все его успехи в поражения, а поражения — в непрошеные «успехи».

Нравственно-психологический мир личности знает свою иерархию норм, привычное соподчинение мотивов, определяемое внед-

ренной в психику человека ценностной ориентацией. Эта ориентация вместе с главными нравственными принципами цементирует духовный мир личности в нравственном отношении, обусловливает смыслообразование всех частных мотивов поведения, их иерархию и т. п. Все это определяет и относительную устойчивость нравственно-психологической жизни человека, всей совокупности его позиций, интересов, предпочтения ценностей и т. д. «Внутренние соотношения главных мотивационных линий в целокупности деятельностей человека образуют как бы общий «психологический профиль» личности»[1]. Что же происходит с личностью, у которой ценностная ориентация действительно перерождается в садическую? А эгоистическое своеволие становится принципом межличностных отношений, подчиняющим все иные мотивы и побуждения человека? Происходит перестройка всей иерархии мотивов и формирование стойкой, болезненной потребности в аморальном, асоциальном поведении. Открывается перспектива общей десоциализации личности, распада ее духовного мира. Садическая жестокость — это средство насильственного овладения душевным миром жертвы, его завоевания со временем из средства становится целью. Появляется потребность в мучительстве других, т. е. садическая патология психической жизни индивида. Разрушаются самые основы человеческой индивидуальности. Деятельность индивида со временем ста-

---

[1] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность, с. 222.

новится импульсивной, неуправляемой с его стороны. Смыслообразующая функция садического этического принципа ослабевает, перерождаясь в психическое заболевание — патологию маниакальной сексуальной агрессивности. Наступает резкое снижение подконтрольности поведения, растет сумма нецеленаправленных действий и расторможенность реакций индивида. Маниакальная сексуальная агрессивность, эта психическая патология человека, складывается, проходя свои этапы, в формах, сходных с другими психическими заболеваниями, например хроническим алкоголизмом[1]. Этика садического эротизма, таким образом, означает не только сознательное предпочтение аморализма, общее разрушение нравственного здоровья личности, но и в каких-то своих гранях стоит в непосредственной близости к логике патологического перерождения психики индивида.

Понятие счастья, как отмечает английский этик Энтони Кенни, содержит в себе «парадокс». С одной стороны, счастье — это глубоко личное, интимное «состояние» ощущения своего единства с миром, полноты бытия и т. д. Но, с другой стороны, это состояние не возникает само по себе, для его достижения требуются определенные средства, которые могут находиться в существенном противоречии с предполагаемым результатом. Можно ли, например, назвать счастьем наркотическую эйфорию? Автор справедливо отмечает, что, «оценивая счастье, мы долж-

---

[1] См.: *Зейгарник Б. В.* Личность и патология деятельности. М., 1971, с. 40—63.

ны рассматривать не только удовлетворение желаний, но также природу самих этих желаний»[1]. В этом смысле было бы совершенно несправедливым выделение счастья как некоего эпифеномена, «возвышающегося» над ситуацией, абсолютно безразличного к тем путям, которые к нему приводят.

Нравственно-психологическая критика морали антигуманизма должна раскрыть весьма своеобразный вопрос: о природе чувств удовлетворения, наслаждения, даже уверенной правоты, которыми окрашиваются эгоистические действия индивида. Она должна увидеть как *психологический*, так и *нравственный* смысл того извращенного удовольствия, которое возникает через самоутверждение с помощью поведения, откровенно продиктованного «злой волей» (И. Кант). Ведь, несомненно, следование злу в поведении требует нередко преодоления препятствий и зачастую значительной мобилизации душевных сил личности; кроме того, оно знает свои взлеты и падения, свою особую интенсивность.

Было бы проще всего, подходя к вопросу с чисто психологической точки зрения, делить эмоционально-волевые реакции человека на «положительные» и «отрицательные». Тогда с одной стороны расположились бы «доброжелательность», «любовь», «сочувствие», «достоинство», «гордость», «доверие», «честолюбие», «смелость», «преданность», «радость» и т. п., а с другой — «злобность», «ненависть», «месть», «зависть», «презрение»,

---

[1] *Kenny A.* Happiness.—In Moral Concepts. у. Jeinberg (ed.), Oxford. 1974, p. 51.

«страх», «обида», «непримиримость», «отвращение» и т. п. И вся проблема выглядела бы как увеличение «положительных» чувств за счет «отрицательных». Однако так просто этот вопрос не решается. Не всякая психологически «положительная» реакция индивида положительна в социально-нравственном отношении, так же как не всякая «отрицательная» — отрицательна. В русском языке недаром есть удивительно емкое понятие «злорадство», т. е. «радость злу», удовольствие от наблюдения несчастий окружающих. В психологическом плане это чувство можно считать «положительным», но разве оно положительно в ценностном, нравственном значении? То же самое можно сказать и об «отрицательных» по психологической форме чувствах — ненависти, гневе, презрении и т. п. Ненависть к врагу, гнев против несправедливости, презрение к предателю — все это не только необходимые эмоционально-волевые реакции морально стойкого человека, но их вряд ли можно считать «отрицательными» нравственно. Между психологическим и нравственным подходом к делению на «положительное» и «отрицательное» есть существенная разница: это деление совершается *по разным основаниям*. В морали «положительным» почитается то, что отвечает позитивной системе ценностей, и «отрицательным» — то, что ей противоречит, наносит ущерб. Защита нравственно-положительных ценностей, даже если чувства, которые она вызывает, носят психологически «отрицательный» характер, имеет позитивный в нормативном отношении смысл. Вместе с тем здесь мы сталкиваемся

со сложным *нравственно-психологическим* парадоксом — моральной *удовлетворенностью*, достигаемой в результате действий, сопровождаемых психологически «отрицательными» реакциями (ненавистью, гневом, непримиримостью, обидой, местью и т. д.). В этом парадоксе скрывается отчасти и тайна той — пусть временной, мрачной и ложной — «привлекательности», которой окружает себя антигуманизм. Нравственно-психологический энтузиазм его адептов опирается на своеобразную систему антиценностей, антиидей, придающих ему смысл самоутверждения через эгоистически злобное своеволие, бунт против моральности. И самой последовательной, окончательной такой системой является *человеконенавистничество*.

Между гуманизмом и антигуманизмом в нравственности пролегает качественная грань, они *несовместимы* как методы построения, отсчета ценностей, как способы регулирования поведения человека. Однако эта несовместимость, этот разлом на противоположность обыденному моральному рассудку нередко малозаметен: ему бывает затруднительно провести абсолютно четкую (при всех жизненных условиях) разграничительную линию между самоотверженностью и жертвой, гордостью и тщеславием, героическим порывом и эгоистическим своеволием, состраданием и жалостью и т. д. Движение нравственных чувств — в колебаниях от удовлетворенности, радости и до неудовлетворенности, страдания — происходит таким образом, что здесь к тому же нет, как отмечалось, полного совпадения «положительного» и «отрицатель-

ного» в нравственном и психологическом значении этих понятий. Это еще больше запутывает обыденный рассудок. Этим-то и пытались всегда воспользоваться приверженцы антигуманной морали: из следования нравственно негативным ценностям они пытались извлечь психологический эффект чувства удовлетворенности, радости, самоутверждения индивида. И тем самым окружать антигуманное поведение ореолом личной приятности и привлекательности. Однако именно в своем внутренне наиболее последовательном варианте — садическом — мораль антигуманизма показала ложность этого ореола. Чтобы поддержать постоянный накал, напряжение страсти в творении зла, садическому герою приходится искать все новые жертвы и новые формы преступных наслаждений. Наступает момент пресыщения: страдания и несчастья жертв, перестав быть необычно-запретными, уже не вызывают извращенного сладострастного удовольствия. Порок, отделенный от добродетели, становится *скучен.* И бессмысленно пуст: у садического героя пропадает способность видеть в мучимых им жертвах человеческие существа, а следовательно, отождествлять их страдания со своими «радостями», их несчастье со своим «счастьем». Нравственно-психологическая нечувствительность, равнодушие естественно проистекают из общей его отделенности от других, его самоизоляции от мира человеческих ценностей. Исчезает, следовательно, запретная сладость насильственного своевольного прорыва в чужой эмоционально-духовный мир, развеивается иллюзия преодоления

тотального одиночества с помощью силы и подчинения[1]. Говорят, что горьки несбывшиеся желания; в действительности — еще горше отсутствие желаний. И самая страшная разновидность такого отсутствия возникает в результате атрофии моральных устоев жизни.

Было бы, конечно, неверно ограничиться нравственно-психологическим анализом этики откровенного антигуманизма, не замечая тех *социально-политических* последствий, к которым она ведет на практике, если ей удается на время овладеть умами и чувствами не разрозненных одиночек, а значительных масс людей. Буржуазное общество делает человека «рабом своей собственной подлости»[2], и это рабство имеет свою логику развития как для отдельной личности, так и для тех социальных движений и групп, которые его выражают. Мораль воинственного антигуманизма с его антиидеей о «счастье одного на несчастье других» оказывается эмоционально-идейной закваской наиболее реакционных радикально-консервативных и просто фашистских движений. Антигуманизм всегда

[1] Это удачно показывает в своем литературно-философском анализе В. Ерофеев в статье «Метаморфоза одной литературной репутации. (Маркиз де Сад, садизм и XX век)».— Вопросы литературы, 1973, № 6. Автор обращает внимание читателей на тревожный факт: реабилитацию садической этики в общественной психологии на Западе, протекающую в общей связи с антигуманной «девальвацией» личности. Весьма примечателен и пространный перечень имен тех, кто в той или иной мере идеологически (прежде всего эстетически и этически) поднимает на щит садическую философию (М. Эн, Ж. Лели, А. Бретон, А. Арто, Ж. Женэ, Р. Барт и другие).

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 4.

исторически, социально конкретен. Зло, на которое он опирается, не просто отсутствие добра и даже не только отрицание добра. Зло имеет свое содержание, свою динамику, свою систему целей и средств. Из этики человеконенавистнической, своевольно-индивидуалистической вырастает, при определенных условиях, мораль *«коллективного» антигуманизма,* нравственность сообщников в разрушении «скучного» добра и добродетели. Фашистское представление о «сверхчеловеке» недаром дополнялось идеями о «чистоте расы», «жизненном пространстве», «чистоте крови» и т. п. Это была попытка выразить агрессивные, человеконенавистнические идеи на языке псевдоколлективистской морали, сделать зло положительной программой поведения масс. Их силу воздействия создавала не псевдонаучная форма и даже не шовинистическая интерпретация истории немецкого народа, а ценностная схема, доступно и в ореоле возвышенности и силы выражавшая самые темные стороны психологии взбесившегося мещанина, озверевшего индивидуалиста, аккумулированные им громадные запасы ненависти к другим людям. Когда фашисты в Германии стали разрушать памятники, одной из первых жертв стал памятник Людвигу Фейербаху с его эпитафией: «Твори добро из любви к человеку». Этот факт глубоко символичен: не добро, а зло, не любовь, а ненависть служила движущей нравственной силой фашистского движения. Связь фашистской морали с крайними формами антигуманизма настолько очевидна, что доказывать ее нет надобности.

Когда морали противопоставляется идеал жизненной силы, мощи индивидуального своеволия, то это значит, что наступление ведется на самые основы моральности индивида. Ницшеанское восхваление этого «ликующего чудовища» — «белокурой бестии», которая гордо и со спокойной совестью режет, жжет, пытает, насилует, было этико-эстетической (хотя еще только спекулятивной) попыткой возвеличивания садизма, возведения его в ранг нормы в отношениях между «низшими» и «высшими». И недаром один из теоретиков неофашизма, Э. Юнгер, занялся оправданием войн, взяв за основу категорию Эроса и прибавив к нему Кровь, Огонь, Ужас, Боль; не случайно фашистские идеологи А. Боймлер, А. Розенберг, Э. Крикк пытались приспособить ницшеанское отрицание гуманизма для нужд национал-социализма[1].

Мораль антигуманизма опасна не только в ее открыто циничном, например садическом, выражении. Не менее опасна она в превращенных, прикрытых, сублимированных формах. Формах, где аморальное наслаждение от насилия, подавления, унижения другого человека прикрывается облицовкой долга, мести, бюрократической необходимости и т. п. Художественная литература дает массу примеров моральной мимикрии низменных устремлений к насилию, агрессивности, деспо-

[1] Как заключает советский исследователь ницшеанства С. Ф. Одуев, «дух Заратустры, бесспорно, витал над фашистской империей» (*Одуев С. Ф.* Тропами Заратустры. М., 1971, с. 183). В его книге содержится серьезный анализ ряда нравственно-психологических иллюзий, стимулировавших антигуманистический активизм фашистского движения.

тизму и т. д. Ланден, герой романа Ф. Мориака «Дорога в никуда», ненависть, которую он испытывает, заключает в «облик долга: безотчетная маскировка вызвана была врожденным преклонением Ландена перед добродетелью. Все ужасные признаки, которые могли бы предостеречь его против того, что таилось в нем, видны были только другим...»[1]. Довольно типичный случай перелицовки добродетели, использования ее формы и буквы для того, чтобы дать простор для низменных, аморальных побуждений. Впрочем, эти побуждения нередко принимали садический вид, с той или иной степенью сексуальности. История войн и реакционных движений снабжает здесь нас более чем достаточным материалом: публичные избиения, пытки, означающие надругательство над полом истязуемых, массовые изнасилования, издевательские раздевания и медицинские «осмотры», фотографирование в унизительных позах и пр. Антигуманизм массовых реакционных движений *прикрывается* требованием «возвышенных» целей, облицовкой «долга», преступного лжеколлективизма и круговой поруки соучастников; но он прорывается в том исступленном энтузиазме при употреблении насилий и надругательств над личностью, которые выплескиваются в массовом масштабе, раскрывая его человеконенавистнический нравственно-психологический смысл. Важнейшей движущей причиной поведения таких людей становится ненависть. Недаром Гитлер считал, что мировоззрение, познание —

---

[1] *Мориак Ф.* Дорога в никуда. М., 1957, с. 57.

это «неустойчивая платформа для масс», что стабильным чувством, их цементирующим, является ненависть; а Геббельс в качестве «методологического принципа» пропаганды называл необходимость выдвижения для «толпы» определенных «объектов для ненависти», без которых ее активизм угасает[1]. «Я освобождаю вас от химеры совести!» — этот вопль фашистского маньяка как нельзя более откровенно демонстрирует воинственный аморализм реакционных движений XX столетия, поставленный на службу массовому человеконенавистничеству. Приверженцы фашистского движения приучались, таким образом, к состоянию перманентной, мобилизующей все эмоционально-волевые силы индивида ненависти, концентрируя в каждый момент ее на отдельном лице, группе или национальности. Обычно его воинственная агрессивность в отношении своих жертв прикрывалась флером моральности — преданности реакционной идеологии. Внутренне же она скрывала зловещее явление: патологическое наслаждение от того, как причинение людям страданий ввергает их в пучину несчастий, унижает их, ломает их судьбы. Причем чем чище и выше жертва в нравственном отношении, тем более извращенное удовольствие находил такой садист в ее мучениях.

* * *

Нравственность подчиняет себе — даже в социально однородной среде — не всех людей

---

[1] См.: *Галкин А. А.* Германский фашизм. М., 1967, с. 300—301.

подряд, а с «пропусками», отклонениями. Исключения не принимаются в расчет в рамках философско-исторических обобщений широкого масштаба, но они крайне важны, взятые даже как аномалии, для понимания личностных координат течения нравственной жизни. Без введения этих координат невозможно полноценно определить нравственное жизнеустройство в обществе, состояние того наиболее неуловимого субъективного фактора истории, который называется *нравственным мироощущением* — самого себя и окружающих, моральным самочувствием человека. В этом мироощущении сексуальной сфере жизнедеятельности человека принадлежит значительная роль. Свободная, радостно-творческая атмосфера личной жизни не полна без нормального течения сексуально-эротических отношений, без любовно-страстного сопереживания, взаимозаинтересованности, взаимопонимания людей. И в социалистическом обществе недостатки воспитания в этой сфере, неблагополучный личный сексуальный опыт, принятие ложных установок, отсталых представлений об отношении мужчины и женщины могут оказывать пагубное влияние на нравственный мир личности. В сексуально-эротической сфере взаимоотношений также есть своя логика, направляющая развитие личности по тому или иному нравственно-психологическому пути: от возвышенно-благородного, пронизанного человечностью и сорадостью, до вульгарно-низменного, сладострастно-своевольного. Диапазон моральности жизни человека где-то в своих корневых, эмоционально-психологических основаниях оказывается

подвержен воздействию сексуально-эротических потребностей и стимулов. И для общества не безразлично, разумеется, какой нравственный смысл приобретают у людей эти потребности и стимулы. В самой сексуально-эротической сфере жизнедеятельности личности есть такие нравственно-психологические проблемы, которые не исчезают оттого, что о них умалчивают. И задача здесь состоит не просто в развертывании сексологических исследований, пропаганде культуры сексуально-брачных отношений и т. д. (вопросах, которые лежат на рубеже медицины и конкретной социологии). Но и в решении ряда нравственно-психологических *проблем*, возникающих в этой интимнейшей сфере: о *соотношении* (коллизиях) *нравственного*, человечного содержания эротических наслаждений и их психофизиологических, *природно-биологических* особенностей, механизмов; о развертывании в них эмоционально-волевых спонтанных, самоотверженно-страстных *сил* индивида и сохранении гуманно-*чуткого отношения* к душевному миру, достоинству другого человека; о возможностях любовно-эротического сопереживания в *передаче* эмоционального богатства и красоты внутреннего мира личности; о степени и смысле «родовой» *сопричастности* с человечеством, которые в них могут достигаться (или не достигаться); о закономерностях взлета и угасания, *развития и старения* эмоционально-физиологической и нравственно-психологической *сторон* любви; и т. д.

Изучение всех этих вопросов требует философско-этического обобщения самых, каза-

лось бы, индивидуально-своеобразных механизмов психики, функционирования морали на всех ее «этажах»: на уровне подсознательном, эмоционально-волевом, рационально-рефлективном. В этом случае этика должна учить человека верным приемам морального *самоанализа.* Эта своеобразная нравственная гигиена мышления — необходимый компонент общекультурного развития личности. Этика может избавить человека от наивной простоватости в отношении к самому себе, снисходительности к собственному эгоизму и порокам. Она может научить его не бесконечной рефлексии, а такой требовательности, которая исключает самообман, позволяет ясно увидеть все то темное, косное, эгоистичное, что таится в закоулках его сознания и чувств. Нравственный самосуд человека — необходимое звено его душевной жизни.

Опыт борьбы с самыми реакционными моральными представлениями — антиидеями, в частности с мыслью о том, что «счастье одного строится всегда на несчастье другого человека»,— показывает, что *нет непроходимой пропасти* между социально-политическим, идеологическим их выражением и действием на арене души отдельного индивида. Нравственно-психологическая критика этих антиидей марксистско-ленинской этикой должна перекрыть каналы их воздействия на процесс нравственной жизни личности. Только в этом случае она будет не только непримиримой и верной теоретически, но и беспощадно-действенной в социальной психологии, в очистительном воздействии на моральные искания и опыт миллионов людей.

Глава третья

Неисправимая «трагичность» нравственного течения времени и антимарксизм

Не бойся козней времени бегущего,
Не вечны наши беды в круге сущего.
Миг, данный нам, в веселье проведи,
Не плачь о прошлом,
не страшись грядущего.

Омар Хайям

Людей от сна барабаном буди,
Зо́рю барабань, не жалея рук,
Маршем вперед, барабаня, иди,—
Вот тебе смысл всех наук.

Генрих Гейне

1. Доброта versus идейность. О так называемом «моральном фанатизме»

Человеческая *доброта* — сокровенная нравственная *ценность*. То, что обычно называют *бездуховностью* в отношениях между людьми — этой тяжелой нравственно-психологической болезнью нашего торопливого века, всегда связано с отсутствием доброты. Бездуховные отношения формируют людей, неспособных к искренней, самозабвенной доброте. Доброта — высокое *моральное качество* личности. Она определенное *синтезирующее* свойство характера, в котором сливаются воедино и подсознательные влечения, и чувства, и разум. Самые различные компоненты нравственного сознания личности входят как составляющие в формирование этого качества. Хотя обыденному рассудку доброта пред-

ставляется неким изначальным, почти врожденным свойством человека, в действительности она по своему содержанию является результатом *взаимодействия* нравственных *ценностей,* сложившихся в определенную систему, *в духовно-нравственный склад личности.* Естественно поэтому, что взаимоотношение доброты и других моральных качеств человека бывает весьма сложным, весьма противоречивым психологически. Будучи обусловлена социально-историческими причинами, эта противоречивость служит основанием для мировоззренчески противоположного ее осмысления. Недаром противники коммунизма, да и все сторонники *антиреволюционного* мировоззрения, спекулируя именно на этой проблеме, строят одну из самых распространенных своих антиидей. Доброта как моральное качество личности ими противопоставляется преданности идеям, будь то идеи освободительного движения или науки. Атака ведется на *идейность,* на нравственную *убежденность,* как нечто прямо противоположное доброте, с ней несовместимое. Эта мысль не нова. Еще Ф. Достоевский в художественно-гротескной форме поставил ее в своих произведениях. Его, как проникновенного гуманиста, заботила тревога о том, чтобы преданность идее не превращалась в душевную черствость, в моральный фанатизм, приводящий к отрицанию ценности отдельной личности. Эту проблему использовали для нападок на революцию откровенно реакционные идеологи, в том числе в России. В идейно разгромленной В. И. Лениным книге «Вехи» С. Франк (в статье «Этика нигилизма»)

пытался обосновать ее философско-этически. Он писал: «...отвлеченный идеал абсолютного счастья в отдаленном будущем убивает конкретное нравственное отношение человека к человеку, живое чувство любви к ближним, современникам и их текущим нуждам. Социалист — не альтруист; правда, он также стремится к человеческому счастью, но он любит уже не живых людей, а лишь свою идею — именно идею всечеловеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей»[1]. Нападая на героизм и подвижничество русских революционеров, С. Н. Булгаков изображал их как «максималистов», не видящих ничего, кроме «светлой точки на самом краю исторического горизонта». Он утверждал, что «максимализм имеет признак идейной одержимости, самогипноза, он сковывает мысль и вырабатывает фанатизм, глухой к голосу жизни»[2].

Позднее, в философских работах Н. Бердяева, эти мотивы были сконцентрированы именно на критике нравственного содержания социалистической революции в России, чему и была посвящена его книга «Истоки и смысл русского коммунизма». В ней были собраны в единый букет все измышления русских антимарксистов. Говорилось о «мечтательности» русской революционной интеллигенции, ее способности жить только «идеями», только «в будущем, а не настоящем», о ее любви к «дальним» и безразличии к «ближ-

---

[1] Вехи, 1909, с. 192—193.
[2] Там же, с. 39.

ним», о том, что марксизм якобы ставит только «проблему общества», человека же рассматривает единственно как «функцию» общества, как «кирпич», нужный лишь для строительства нового строя, что коммунисты считают, будто «добро» достигается через «зло», а потому не могут избежать «ненависти», «мести», на которой нельзя построить новой жизни; и т. п. И позднее Н. Бердяев усиленно муссировал все эти свои положения. Он заявлял, что когда человек «одержим идеей», то в «этой одержимости уже начинает угасать его свобода, он становится рабом какой-то посторонней силы»[1], в действительности же «всякая человеческая душа больше стоит, чем облагодетельствование грядущего человечества, чем отвлеченные «идеи»»[2]; в революции, по его мнению, «идея справедливости может оказаться мстительной идеей»[3]; и т. д. Знаменательно, что все эти бердяевские рассуждения затем полностью влились в современную морально-этическую критику коммунистического мировоззрения.

Мысль о противоположности индивидуальной доброты и идейности, о вредоносности последней для нравственного состояния человека предполагает в качестве основного источника моральности изолированного субъекта, отдельную личность. Здесь невольно логически возникает перспектива собрать все «добродетели», добро на стороне абстрактного «человека вообще», а пороки, зло отнести

[1] *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского, с. 96.
[2] Там же, с. 97
[3] *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики, с. 204.

полностью на счет общества. На этой основе в буржуазной этике построена целая концепция о морали «большой» и «малой». «Большая мораль», мораль всеобщественная, якобы толкает человека на безнравственность, втягивает его в войны (убийство других людей), в идеологическую борьбу (фанатизм), в дипломатию (обман) и т. д. Зато мораль «малая», приятельских, семейных, групповых отношений, обеспечивает сохранение оазисов подлинной моральности и в душе человека, и в истории (П. Сорокин, У. Ланден, Р. Энджелл, Дж. Л. Морено и другие). Конечно, сторонники постулата о противоположности идейности и доброты, как правило, не столь прямолинейны, чтобы считать, что человек по природе своей «добр», а общество «зло». Нет, они просто претендуют на доказательство того, что «зло», противостоящее в душе человека «добру», не идет ни в какое сравнение со «злом», которое вызывается обществом.

Известный антикоммунист А. Кестлер прямо утверждал, что «эгоистические импульсы человека содержат в себе меньшую опасность для истории, чем его интегральные тенденции», связанные с той или иной «идейностью»; «индивидуальной агрессии в кровавой истории было мало; прежде и чаще всего кровопролитие совершалось во имя бога, короля или счастливого будущего...»[1]. Так, вопреки элементарному здравому смыслу, за-

---

[1] *Koestler A*. The Ghost in the Machine. L., 1967, p. 246, 234. Интересный критический разбор антимарксистских взглядов А. Кестлера содержится в книге Глаголевой Э. «Эстетика антиразума». М., 1972.

ранее, *еще в посылках,* совершенно разделяется «человек» и «общество», «личное» и «общественное», в нравственности игнорируется тот простой факт, что общество состоит из людей, из их отношений и деятельности, а не является неким мистическим феноменом, стоящим вне и над «человеком вообще».

Обострение внимания к «несовместимости» идейности и доброты возникло как *морализующая реакция* (преимущественно мелкобуржуазного типа) на социальные потрясения XX века: войны, революции, перипетии национально-освободительных движений. Антимарксистское, антиреволюционное жало этого представления очевидно. Не вызывает сомнения и его сугубо индивидуалистический характер. Недаром это представление получило прямой выход — через художественную литературу, театр, кино (особенно у писателей экзистенциалистского толка) — в «массовую культуру» капиталистических стран. Работа А. Камю «Взбунтовавшийся человек» — наиболее яркое тому свидетельство. В ней французский философ последовательно представил этику антиреволюционности, *отрицания* идейности и убежденности. По его мнению, революция провозглашает всеобщую виновность, т. е. убийство и насилие. Люди, умирающие за идею, уже не должны теперь, в XX веке, вызывать уважение. *Героизму* противопоставляется *совестливость, идейности — любовь, доброта, идеалу* — искренний *порыв, долгу* — личное *счастье.* Мораль оказывается независимой от условий общего, социального блага и интереса. Идейность от-

рицается, как нечто ведущее к безнравственности. Говорится о том, что «человек не есть идея», за отдельного человека, может быть, и стоит отдать жизнь, пойти на самопожертвование, но за идею не стоит. Ведь идейные люди, участвуя в революциях и войнах, применяют насилие, убивают других людей. Революция выходит за предел, не знает нравственной меры, которая в действительности заключена в человеке. А. Камю прямо опирается на наследие русской антиреволюционной философско-этической мысли, сводя марксизм-ленинизм к нигилизму и нечаевщине. И вся эта критика ведется под флагом «гуманизма», вытекающего из одного только *субъективного* хотения, без опоры на какую-либо идею, идеал, общее благо!

Реакционный антигуманизм и индивидуалистический гуманизм оказываются *едины* в своей критической оппозиции коммунистическому мировоззрению. Симптоматично, что даже крупные мыслители-гуманисты, обычно не позволяющие себе прямых идеологических атак на социалистическую революцию, *в этическом плане* выступают *против* революции. Так, Э. Фромм утверждает, что трагедией всех революций является то, что совершающий их народ преследует «авторитарные» цели и, опрокинув старых идолов, на другой день после революции ставит себе для поклонения новых; т. е. революционная мораль порождает «авторитарность», убивающую «гуманную совесть» человека[1].

---

[1] *Fromm E.* We Shall Be as Gods. N.-Y., 1966, p. 93—97.

Все эти защитники индивидуальной доброты, совести и гуманности хотят представить коммунистическое мировоззрение в виде бездушной социологической доктрины, ведущей к отрицанию ценности нравственного мира отдельной личности. В марксизме-ленинизме, как они утверждают, не идеи служат улучшению жизни человека, а человек отдает свою жизнь на алтарь идей — этих чудищ абстракции, которые пожирают его самостоятельное существование, глушат индивидуально-неповторимые склонности и порывы. На практике это якобы прямо ведет к антигуманизму: счастье приносится в жертву идеалу, здоровье — социальной необходимости, собственные интересы и желания — долгу и т. п.

По версии откровенных противников коммунизма, именно социальные движения XX века заставляют по-новому нравственно взглянуть на такой духовный феномен, как идейность и убежденность. Ранее, в середине XIX столетия, этот феномен наивно рассматривался как положительное моральное качество личности. Но теперь, во второй половине «атомного века», он якобы уже не *добродетель*, а *горе* и *проклятье* человека. Он разрушает судьбы многих миллионов людей, попадающих в пасть ужасному Минотавру — Истории, творимой с идейной убежденностью. Это творение требует обращаться с людьми, как с простыми вещами, оценивая их только по их полезности. Именно тогда, когда человек подчиняет свою совесть и моральное сознание служению общей идее, когда он делает это убежденно,— именно тогда открывает-

ся дорога для массовых насилий, жестокостей, зверств, преследования инакомыслящих. Идейные люди наиболее опасные враги искренней доброты. Их доброта — это абстрактная доброта отвлеченной идеи, губящая сочувствие и сострадание в отношении человека к человеку. Личность, посвятившая себя служению идее, становится источником равнодушно-жестокого отношения к людям, сама становится нравственно однобокой, деформированной. Такой человек будет болеть за обожаемую идею, но ему будут безразличны страдания окружающих. Идейная убежденность, согласно логике рассуждений антикоммунистов, является теперь, в середине XX столетия, прямым *антиподом* нравственности, приносящей счастье отдельному человеку. Она внутренне враждебна этому счастью, она коварно обманывает массу людей, теряющих свою нравственную автономность в надежде приобрести смысл своего существования в служении абстрактной идее. Нужна «новая мораль», которая бы служила человеку, ничего не требуя от него взамен, не придавливая его личной судьбы и устремлений. А поскольку идейная убежденность — важнейший компонент коммунистической морали, поскольку марксистско-ленинское мировоззрение обосновывает и рассматривает его как большую ценность и достоинство личности, постольку она должна быть подвергнута критике и разрушена. Более того, можно якобы говорить о «безнравственности» всего коммунистического мировоззрения, как враждебного полноценному личностному развитию в наше время.

Несомненно, во всех этих антимарксистских рассуждениях содержится значительный ядовитый материал, который призвана разоблачить философско-этическая критика. Они несостоятельны, софистичны как в теоретическом отношении, так и применительно к общей оценке практики коммунистического движения.

«Идейность» и «доброта», «идея» и «человек» не некоторые абстракции, независимо существующие в истории. Их нельзя противопоставлять друг другу на чисто формальных основаниях. Передовая классовая идейность не только не противостоит, но — в общей перспективе — развивает индивидуальную доброту (отзывчивость, сострадание, коллективизм и т. д.) личности.

Разумеется, в личностном плане здесь могут быть отклонения, несоответствия, извращения. Доброта может скрывать безыдейность, беспринципность, мягкотелость и быть добротой только до поры до времени, до первого серьезного испытания; а идейность может быть удобным щитом, прикрывающим эгоизм, честолюбивые устремления человека, пренебрегающего интересами своих близких, и т. д. и т. п. Как прозорливо отмечал К. Маркс, «этикетка системы взглядов отличается от этикетки других товаров, между прочим, тем, что она обманывает не только покупателя, но часто и продавца»[1]. Вот почему не на частных примерах, а прежде всего в общем плане следует рассмотреть эту проблему.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 24, с. 405.

Подавление гуманности и доброты в отношениях к человеку с помощью идейности означает перерождение этой идейности. Опасность такого перерождения, несомненно, существует: мелкобуржуазные течения наглядно показали это в теории и на практике. Корни этого перерождения — в необузданной мелкобуржуазной стихии насилия, которое, переходя за рамки необходимого, морально оправданного, превращается в «насилие ради насилия», где нарушается должное соотношение между целями и средствами революции. Однако теперь можно не только теоретически, но и практически, в результате всего совокупного опыта мирового коммунистического движения, утверждать, что эта опасность всегда может быть предотвращена или ликвидирована в самом зародыше. Все зависит здесь от стойкости, марксистской закалки партии, руководящей революционной борьбой трудящихся. Именно в революционном движении выпестываются люди, у которых их личные радости и горести, мысли и переживания, естественно слились с крупномасштабными проблемами современности, жгучими конфликтами, раздиравшими общество. Причем эти конфликты и проблемы воспринимались ими обнаженно лично, с особой внутридушевной к ним сопричастностью. Это люди-борцы, создатели новых нравственных ценностей. У них был преодолен разрыв между личным и общественным выражением моральности. Революционная идейность и доброта у них гармонически слива-

лись, усиливая друг друга[1]. Но если даже подготовка революции несет с собой такое новое нравственное явление, значит, конфликт между моральной убежденностью и личной нравственной жизнью не фатален, он может быть преодолен. Этому преодолению и служит строительство коммунистического общества, где создаются условия для развития морали, гармонически выражающей общественные и личные интересы.

Именно в революционной борьбе *общая цель* становится лейтмотивом поведения и закрепляется на эмоциональном уровне — в чувствах совести и долга. В личной совести воплощается революционное мнение народной массы. Энтузиазм борющегося народа вливается в индивидуальные эмоции, нравственно возвышая и усиливая их. Но не только личная нравственная жизнь обогащается из нравственной сокровищницы революции, существует и обратная связь: в революционном, общем деле раскрываются, воплощаясь, субъ-

---

[1] Ф. Э. Дзержинский писал об этом: «Ты говоришь, будто наши чувства относятся в большей мере ко всему человечеству, чем к каждому человеку в отдельности. Не верь никогда тому, будто это возможно. Говорящие так лицемеры: они лишь обманывают себя и других. Нельзя питать чувства только ко всем вообще: все вообще — это абстракция, конкретной же является сумма отдельных людей. В действительности чувство может зародиться лишь по отношению к конкретному явлению и никогда — к абстракции. Человек только тогда может сочувствовать общественному несчастью, если он сочувствует какому-либо конкретному несчастью каждого отдельного человека...» (*Дзержинский Ф.* Дневник заключенного. Письма. М., 1966, с. 18).

ективно-нравственные особенности и потенции действующих лиц. Революция производит стихийный отбор лучших моральных свойств человека, сражающегося за социальную справедливость, причем в реальности, в борьбе за новую власть, в строительстве коммунистического общества. Отмечая эту нравственную особенность социалистической революции, В. И. Ленин писал: «Диктатура пролетариата... показала себя на деле *с той стороны,* которую злостно не хотят видеть враги и которую выше всего ценят действительные друзья освобождения труда от ига капитала, именно со стороны особой силы *морального* (в лучшем смысле слова) влияния пролетариата (владеющего государственной властью) на массы, со стороны *способов* этого влияния»[1].

Личность несет нравственную ответственность не только за то, *соответствует* ли ее поведение избранной идее, цели, идеалу. Нет, она отвечает и за сам *выбор* идеи. Она не может, сославшись на личную «моральность», свалить свою вину на неморальность идеи. Вне человека идея (идеал) не существует, вне его она бессильна. Идеи имеют не только свою внутреннюю логику развития, но и историю воплощения в сознании и действиях целых поколений,— так они обретают измерение через судьбы людей. Воплощение идеала в жизнь должно принести морально-положительный результат,— в этом также состоит *моральная ответственность* индивида. Вот почему нельзя смешивать «идейность»

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 39, с. 234.

реакционную и идейность передовую, революционную: это явления нравственно *противоположные*.

Но обратимся к той области нравственной жизни индивида, где антимарксисты находят его «доброту», в противоположность тем историческим масштабам, где действуют «идейные» люди, т. е. к сфере узко личных, семейно-приятельских, бытовых его взаимоотношений. Разве эта мирная повседневная жизнь индивида (облюбованная антиреволюционно настроенными идеологами как островок личной моральности в безбрежном океане всеисторического аморализма) не связана — причем внутренне, органически — с определенными идеями, идеалами, моральными нормами? Хотя индивид может и не осознавать этой связи, она здесь неизбежно присутствует как *выбор ценностей жизни*. Разве в исторической каждодневности капиталистического общества обывателю не приходится совершать привычную сумму безнравственных поступков — идти на, казалось бы, небольшие сделки с совестью, на постоянные уступки злу? И не из этого ли разрыва между провозглашаемыми нормами и реальным поведением вырастет затем моральная мягкотелость, готовность к предательским компромиссам со злом, эгоистическое своеволие, прокладывающие шаг за шагом дорогу к сознательному принятию индивидом своекорыстия и человеконенавистничества? И не связаны ли эти каждодневные источники аморальности в частной жизни индивида с источниками социально-исторического масштаба? В обществе, построенном на антагонизме, своекорыстии,

отчуждении, и мораль оказывается снизу доверху пропитана ими.

Мораль организует поведение индивида, соответствующее воспринятой им иерархии ценностей,— неважно, осознаны они им мировоззренчески или нет. Это относится не только к нормативам и запретам в отношениях с окружающими людьми, но даже к привычкам, вкусам, хобби человека. Есть поговорка: «О вкусах не спорят», но она не относится к выбору общих моральных идеалов и целей. Их выбор — не дело субъективного произвола или случайного каприза, он обусловлен социально-классовой позицией субъекта морального выбора. Этот выбор человек совершает *самоею своей жизнью*, со всеми ее особенностями, причудами, поворотами. Рассмотрим самый простой пример. Спорят два человека: один говорит, что любит мясную пищу, другой предпочитает вегетарианскую. О вкусах не спорят? Смотря в каком смысле... Конечно, вегетарианец может доказывать, что растительная пища полезнее мясной, так как она удлиняет жизнь человека, позволяет избежать многих болезней. Значит, он прав? Не будем торопиться с выводами: ведь в основу сравнения здесь положена *полезность* и *долголетие*. А что если взять другой критерий, например *удовольствия?* Любитель мяса может доказать вегетарианцу, что «кривая удовольствия» у него выше... Что же касается долголетия, то его оценка также зависит от предпочтения ценностей. Что предпочесть как главное — долголетие (и тогда логично принять вегетарианство) или насыщенность жизни (а мясная пища, как известно, повы-

шает активность, силу, выносливость), которая, однако, вероятно, не будет столь долгой? Спор, который начался с невинных вкусов разных людей, привел нас в мир общих идей и ценностей. Причем мы взяли самого обычного, а не философски убежденного вегетарианца. Последний бы мог обосновать недопустимость употребления мяса в пищу общими альтруистическими соображениями — моральной недозволенностью убивать другие живые существа (здесь может отражаться целый образ жизни, миросозерцание человека, как, например, в ряде религиозных сект Индии). Этот запрет, таким образом, уже прямо связывал бы мир повседневной жизни личности с самыми общими идеями, идеалами, моральными принципами. Таким образом, даже личный вкус, не подлежащий конкретной моральной оценке, оказывается тысячами нитей связан с общими идеями и идеалами, являясь их побочным и опосредованным отдаленным звеном в той цепи ценностей, которая (осознанно или неосознанно) составляет становой хребет жизни личности. А что же тогда говорить о тех сегментах поведения человека, которые (и в личной жизни) подлежат прямой моральной оценке? Они тем более — но уже непосредственно — связаны с предпочтением (индивидуальным выбором) общих моральных ценностей, идей и идеалов. Личную жизнь человека нельзя, даже теоретически, оторвать от его общественной жизни (наделив первую добротой, а вторую жестокой идейностью) — это две стороны общей жизнедеятельности индивида, внутренне органически взаимосвязанные.

Идейность не достигается громкими, пусть самыми верными, лозунгами, простым повторением высоконравственных слов «честность», «коллективизм», «долг» и т. д. Стократное повторение этих слов не делает еще человека идейным. Вместе с тем, ни в чем так сильно не нуждаются сами основы нравственного бытия человека, как в объединяющей и закрепляющей их идее. Добро в общении — крайне важно, замечательно. Но одной только доброты мало, да и она без идеи может легко переродиться в зло — пусть групповое, не обязательно индивидуалистическое по началу, но зло. Нужна идея и идея всерьез. Идея как лейтмотив внутридуховной жизни человека. Причем идея не как фраза, заклинание, даже — как мечтание (хотя верно, что элемент мечтания, «должного» придает идее красоту и силу), а как установка на практическое действие. Доброта общения плюс надежность идеи — вот формула единения, солидарности. А значит — осмысленности бытия в условиях здорового самочувствия в своем непосредственном людском окружении.

Идейность, моральная принципиальность — основа выбора добра, которое также не метафизический абсолют, а исторически конкретно. Ибо в чем, как не в убежденности, идейной направленности, *основа личностного предпочтения* того или иного нравственного кодекса? Предпочтения добра злу? Наконец, морального выбора, совершаемого с ясным пониманием того, что такое добро и как его достичь? У антикоммунистических критиков получается, что ни в идее, ни в идеале, ни в принципах нравственная жизнь

человека не находит опоры. Но эта позиция подрывает основу всякой нравственности (с таких позиций нельзя серьезно морально осуждать ни одного бесчеловечного поступка, если только он совершен на основании личностного, безыдейного морального выбора). По существу, «критики» не могут сказать, почему безнравственность безыдейная лучше, чем безнравственность, вырастающая на «идейных» основаниях. И не в иных ли координатах теории, не с помощью ли других — более конкретных — критериев решается тогда эта нравственная коллизия?

Мировоззренческие принципы, философские идеи, нормативные идеалы — все они, как правило, выражают общие основы и морали, и этики. Они в значительной мере определяют общее построение того или иного морального кодекса, той или иной этической системы; и уже поэтому их значение трудно переоценить. Два разных философских принципа, например «я мыслю» Декарта и «я хочу» Шопенгауэра, взятых за исходный пункт отношения человека к миру, дадут нам две разные системы этики, две разные модели построения нравственности.

Нравственное в жизни существует реально тогда, когда оно крепчайшими нитями связано с субъективным жизнеощущением человека, его убежденностью, а не только провозглашено в общественном мнении. Это несомненно. Сложность положения человека в мире и сложность положения добра в его душе — оба они связаны, просвечивают один через другой. Внутриличностное, активное моральное начало оказывается в непосредст-

венной близости к самым жгучим коллизиям исторического хода событий. Нравственная убежденность, личные искания и социальное действие тесно между собой связаны; их сплав формирует не только моральный рассудок индивида, но и закрепляется во всем эмоционально-волевом строе его характера.

Иногда говорят: «Когда исчезает человек, остаются одни моральные правила». Это изречение верно по отношению к этике формально-авторитарной, но не гуманистической, марксистской. Последняя никогда не сводила мораль к набору жестких правил, стоящих вне и над субъектом, отвлечённых от условий его жизнедеятельности. Мораль ею рассматривалась как сокровенный, положительный *стимул совершенствования* человека, как общественное, человечески-гуманное начало, превратившееся в интимно-личный порыв, в необоримое устремление мысли и сердца. И именно поэтому марксистско-ленинская этика такое значение придает формированию нравственного идеала у личности. Идеал — та общая, собственно моральная идея и цель, которая внутренне организует весь нравственно-психологический мир личности, это, по словам В. И. Ленина, «нравственно высшее». Человек, нравственная жизнь которого освещена высоким идеалом, может многое вынести, перебороть, победить. Во внутриличностной жизни он имеет такую опору, которая дает ему уверенность, надежду, служит источником энтузиазма и радости, придает смысл его жизнедеятельности, ощущение сопричастности воплощению исторической справедливости. Удары, от которых индивид

иного нравственного склада падает, теряет свое человеческое достоинство, свое «Я» как ценность, не могут вывести из строя человека с идеалом. Идеал — тот компас личности, по которому она направляет свою жизнь в нелегкое плавание по океану ценностей. Крушение идеала, бывшего корневым компонентом духовного строя личности, оборачивается самыми печальными последствиями, нередко заканчивается крахом целой жизни, распадом личности. Замена одного корневого идеала на другой — процесс крайне болезненный, нравственно-психологически требующий перестройки всей структуры нравственного сознания человека, нередко он по плечу только натурам очень сильным, жизнелюбивым. Морально цельный человек не выносит сознательного предательства своих принципов. Если это предательство все же совершено, наступает разложение нравственного самосознания. Вслед за мучительными угрызениями совести, которые заполняют всю душу человека, наступает ощущение пустоты, утраты, которой нет возмещения или утешения. Чувство собственного достоинства гаснет, поколебленное предательством. Таковы последствия сознательного отказа от идеала, кризиса идейной убежденности личности.

Доброта может быть только *самозабвенной;* построенная на расчете личных потерь и выгод, «доброта» — это уже не доброта, а добродетельная расчетливость. Самозабвенность, конечно, не тождественна *самоотверженности,* но она крайне близка ей, как эмоционально-волевое ее основание. Самоотверженность же означает сознательное следова-

ние какому-либо идеалу, нравственной идее, т. е. прямо вытекает из идейности, из *моральной убежденности*. Между самозабвенностью и самоотверженностью, между добротой и идейностью человека существует, таким образом, внутренняя связь. Вот почему появление противоположности, несовместимости доброты и идейности говорит о внутренних разрывах нравственного сознания личности. На коллизии ее духовно-нравственного развития и опираются сторонники утверждения о несовместимости доброты и идейности. Самоотверженность понимается ими искаженно, как *жертвенность*, как отрицание ценности личной судьбы и жизни, приносимой на алтарь чего-то ей враждебного. Но самоотверженность вовсе еще не жертвенность, такой она становится лишь в нездоровых социально-нравственных отношениях людей. Жертвенность — *извращение* самоотверженности (и самозабвения как ее эмоционально-психического момента). В межличностных отношениях, в микросреде она ведет к ослаблению и угасанию чувства достоинства, к доброте вялого, тряпичного существа, к вынужденной доброте жертвы. К доброте пассивной, а не активной, к такой доброте, которая теряет свое основное качество — согревать других людей теплом активно заинтересованного сочувствия, проникновенного стремления к взаимопониманию. Это уже скорее не доброта в ее подлинном смысле слова, а покорность, непротивление, смиренность — иначе говоря, все то, что находится в опасной близости с *равнодушием*. Качества индивида, весьма удобные для окружающих его людей,

но вряд ли могущие очеловечить их внутренний мир, окрасить радостью подлинной сопричастности их нравственное самочувствие. Если эти качества возобладали в характере человека, если они стали основными моральными чертами, то ценность такой «доброты» резко падает в глазах окружающих. Таких людей считают «добренькими», а не добрыми; и в этом есть свой резон: просто «добренькое» по значимости, масштабности, активности соразмерно мелкому, слабому, незначительному в духовном богатстве внутреннего мира человека. Доброта же выражает высокие, страстно-сильные, значительные ценности этого мира.

Жертвенность, следовательно, может проявляться на разных уровнях социально-нравственных связей: в межличностных взаимоотношениях она принижает доброту до роли безропотной служанки чужой воли, до покорности, граничащей с равнодушием и безвольной пассивностью; в крупно-масштабных, социально-исторических отношениях она выливается в фанатичность экстремистского толка, в отрицание ценности, достоинства другой личности. Жертвенность извращает, таким образом, *и идейность и доброту*. Она враждебна им обоим, а не есть некий специфический продукт одной идейности. А это означает, что противопоставление их друг другу на этом основании неправомерно.

Никто так не воевал против «идейности», отнимающей у человека его «свободу», портящей его нравственное чувство, никто не высказал столько горьких сомнений и предупреждений против бездумного, слепого слу-

жения идеалам, идеям, как Ф. М. Достоевский. Но и он обостренной мыслью и чутким сердцем художника не мог отказаться от признания основополагающего значения идеи (идеала) в жизни людей, сам становясь страстным ее защитником, отстаивая ее особые права как в судьбе отдельного человека, так и в жизни народа, нации, человечества. Это ему принадлежат слова, что без высшей идеи вообще не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея, когда она располагается в моральной сфере, представляет собой идеал. Именно в следовании идеалу Ф. М. Достоевский видел наивысшую цель, заданность жизни личности, самое трудное и самое благородное ее предназначение. *«Будьте мужественны, формируйте ваш идеал»* — вот удивительно емкие слова, сказанные им другим людям. Именно здесь, в этих своих положениях, а не пессимистических сомнениях он был прав. Идеал, как общая моральная идея, действительно должен открывать человеку неизмеримость его возможностей, его душевную силу, красоту его сокровенно-индивидуальных запросов и потенций.

Устои индивидуальной нравственной жизни, лишенные связи с передовыми социальными ценностями, оторваны от общего идеала жизнеустройства (т. е. гармонического сочетания желаемой общественной и личной жизни), принижаются в своем значении, тускнеют и теряют большую долю побудительной силы, а в некоторых случаях — разлагаются. Вопрос об отношении индивидуальной морали к общему идеалу жизнеуст-

ройства — это на самом деле капитальный вопрос, возникающий на одном из основных перекрестков во взаимодействии личности и общества, личности и класса, личности и коллектива. Идейность и нравственная солидарность как раз и помогают сохранить человечность и доброту в самых сложных, кризисных ситуациях. Прав был советский педагог В. А. Сухомлинский, когда написал, что «без высокой потребности человека в человеке нет преданности идее»[1]. А такая потребность и есть *потребность в доброте,* в его творении в социальных отношениях.

Сопричастность, соучастие в жизни другого человека — это и ответная сопричастность. Причем даже тогда, когда она выступает только как возможность и уверенность, она неизмеримо укрепляет душевные силы, стойкость личности к огорчениям и трудностям быстротекущей жизни, ибо верно, что:

> На земле всего дороже,
> Коль имеешь про запас
> То окно, куда ты сможешь
> Постучаться в некий час[2].

Даже первое, приближенное знакомство с коммунистическим пониманием убежденности, моральной преданности показывает, что она не имеет ничего общего с той отвратительной картиной, что нарисована нашими противниками. И дело здесь не только в ином понимании *доброты,* но и в ином, отнюдь не примитивном, понимании *убежденности.* По-

---

[1] *В. А. Сухомлинский* о воспитании, с. 224.

[2] *Твардовский А. Т.* Василий Теркин. М., 1980, с. 220.

следняя никогда не означала в коммунистическом мировоззрении морального фанатизма чуть ли не религиозного толка. Коммунистическая идейность и убежденность противоположны слепой вере. Мировосприятие, построенное на нерассуждающей вере, действительно сродни фанатизму, который может вести к самым тяжелым аморальным поступкам. Такая вера не означает сознательной идейности, исключает личные искания и выбор, содержит в себе элемент духовно-психологической принудительности; она авторитарна в худшем смысле этого слова и потому внедряется с помощью методов внушения, а не убеждения. Даже принятая индивидом добровольно, она отнимает у него способность к самостоятельному моральному выбору и оценке, превращает его в манипулируемое со стороны существо. И такое мировосприятие характерно не только для религии: реакционные социальные движения (даже ей враждебные) всегда имеют тенденцию облачаться в форму слепой, нерассуждающей веры. Их активизм подкреплялся этой верой, вызывая моральный фанатизм, схожий со средневековой инквизицией. Любознательность, пытливость человеческого ума, сомнения и искания, духовно бесстрашное принятие истины, субъективно-свежее восприятие доброты, уважение к автономному гласу совести и т. п. не менее страшно для таких движений, чем для самых темных религий. Замена *истины* в мировоззрении слепой *верой* ведет к безудержному волюнтаризму тех, кто манипулирует массой, зараженной этой верой. В этом случае в конце концов извращается и сама

мораль, происходит перерождение заключенных в ней нормативных ценностей. Моральный фанатизм одиночки, хотя он и может причинить много горя окружающим, менее опасен, чем фанатизм, помноженный на активизм зараженной авторитарной верой массы, приученной к слепому повиновению. Здесь от веры в «идею», во «что-то» легко переходят в веру в «кого-то»; здесь возникает тенденция передоверять собственные моральные решения, уклоняться от личной нравственной ответственности за выбор ценностей и ориентиров поведения.

Разумеется, вера входит как психический элемент в убежденность, преданность тем или иным идеалам у личности. Однако вера вере рознь. В коммунистическом мировоззрении она *не предпосылка, а вывод,* вытекающий из сознательного выбора и отражающий опыт жизненной борьбы человека, несущего на себе полноту нравственной ответственности за все последствия своего поведения. Она не нечто неприкосновенное, абсолютное — она этим опытом проверяется, уточняется, укрепляется. Вера — это *эмоциональная энергия* моральной убежденности и только. Она не фундамент, а скорее надстройка над всем опытом революционной переделки мира; она не боится просвещения, в том числе морального; через него она испытывается и развивается. Нельзя ничего принимать на веру — таково требование марксистского мировоззрения; в здоровом сомнении основоположники марксизма-ленинизма видели не только важное условие научного поиска, но и необходимый момент

диалектики вообще (хотя только момент), в том числе и отношения человека к миру. В убежденности вера вытекает из правоты, правды, а не правота из веры. В известном смысле это уже совсем не вера в ее обыденном, традиционном понимании этого слова. Скорее это явление можно назвать стойкой *нравственной ориентацией*, вобравшей в себя все элементы психической жизни субъекта: его сознательные оценки, цели, мотивы и устремленность чувств, его волю, жизненный опыт и ставшие подсознательными, привычными стимулы, потребности жизнедеятельности. Подобная ориентация в основе своей качественно отличается от слепой веры и играет принципиально иную роль в нравственной регуляции поведения людей.

Не потому ли современные противники коммунизма столь откровенно, цинично открещиваются от всякой идейности, воинственно атакуют моральную убежденность, что сами представляют духовных апологетов цивилизации, находящейся в перманентном состоянии нравственного и мировоззренческого кризиса, где былая идейность и убежденность давно себя исчерпали? А. Швейцер был, пожалуй, прав, давно заметив, что ускоренно «пошла на убыль... энергия убеждений, составляющих фундамент культуры» буржуазного общества, и что с той поры, «подобно безродным и никогда не трезвеющим наемникам, мы бредем без мировоззрения во все более сгущающемся мраке жизни, готовые одинаково преданно служить и возвышенному, и низкому»[1]. Мировоззренческие основы

[1] *Швейцер А.* Культура и этика, с. 36, 89.

нравственности и личная идейная убежденность не только взаимно связаны, они обусловливаются состоянием той социальной среды, моральным тонусом общества, где приходится действовать человеку. В обществе отчужденных, извращенных нравственных отношений неизбежно возникает *мировоззренческий кризис моральной убежденности*. Здесь-то и возникают, как грибы после дождя, ложные мировоззренчески и иллюзорные нравственно-психологически способы «самовнушения», придающие видимость высшей ценности тем или иным образцам жизни буржуазного обывателя. Эти утешительные иллюзии выступают как бы в роли эрзац-мировоззрения, закрепляясь преимущественно на эмоционально-волевом уровне психики индивида.

Это может быть так называемый *эскапизм*, т. е. стремление индивида скрыться от тягот капиталистической действительности, спрятавшись в личном убежище — семье, приятельской компании, увлечении спортом, причудливом хобби. Давая известный простор развитию способностей и влечений человека, эти «убежища» создают временную иллюзию значимости и личной осмысленности жизни. Но только, как правило, временную и ущербную. Во-первых, они достаточно подвержены колебаниям социальной почвы, каждое из которых может разрушить облюбованное одиночкой «убежище». Во-вторых, даже если индивиду удается сохранить это укрытие от общественных бурь и перемен, он не может не ощущать со временем однобокости, незначительности тех ценностей жизни, на кото-

рых он (будь то спорт или хобби) хотел самолично декретировать свое «счастье», независимое от общества. Внутренняя неудовлетворенность, ощущение горькой обделенности существования, изолированного от крупномасштабных ценностей жизни, обычно постоянно преследуют эскаписта. Кроме того, превратив оазис личной увлеченности в форпост против общества, он постоянно сталкивается с опасным соблазном соскользнуть на путь мизантропии.

Это могут быть также *квиэтистские* настроения, берущие в качестве главной ценности существования внутридушевный покой, безмятежное безразличие к феноменам социального окружения. Ограничение, понижение нравственного содержания влечений, страстей в личной жизни служит снятию ответственности за ее течение с самого себя и переложению ее на внешнее течение событий. Но чем оказывается наполнен тот уголок души квиэтиста, который он стремится оградить, разорвав личную заинтересованность с внешней действительностью? Он, как правило, оказывается пуст и, кроме замкнутого на себя самолюбования, не содержит ничего.

Наконец, это могут быть иллюзии *стоического* или *аскетического* плана, с помощью которых индивид стремится сохранить свою самобытность во враждебном мире социальной действительности. Установка на самосохранение, цель которого — отделение ценности личного существования от условий общественной жизнедеятельности — заранее обречена на провал. Она учит сохранять присутствие духа, уравновешенность, стойкость

перед невзгодами, полагаясь только на самого себя, т. е. резервы нравственной самодисциплины личности ставит на службу индивидуализму для разрыва ее связей с обществом, с другими людьми[1].

Благотворное влияние идейной убежденности на моральный строй сознания личности, социальная определенность и обусловленность этого влияния не исключают личных нравственно-психологических усилий по воспитанию доброты. Процесс нравственного совершенствования личности требует не меньше субъективных усилий, чем изменение ею объективных социально-исторических условий ее жизнедеятельности. Это та истина, которую не все еще осознали в должной мере. Переустройство обстоятельств всегда включает в себя, пусть стихийную, самопеределку. Она будет тем успешнее, чем яснее, сознательнее относится к ней человек. Осознанность вовлекает в процесс нравственного совершенствования идеи и идеалы (а значит, важнейшие мировоззренческие достижения культуры), укрепляет самоконтроль и самоотчет личности, учит ее знать о себе правду, самокритично подходить к собственной внутридуховной жизни, к борьбе против своих мелких, эгоистических страстей и заблуждений. Вовсе не все трудности личной жизни следует относить на счет социальной действительности. Такой подход вел бы к фаталистическому пониманию социальной детерми-

---

[1] Все эти состояния, как этапы злоключений массового нравственного сознания в буржуазном обществе, ярко изображены в книге: *Ландесман П., Согомонов Ю.* Спор с пессимизмом. М., 1971.

нации поведения человека, пренебрежению самобытностью индивидуальной судьбы. Нелепости, даже кризисные состояния индивидуального существования могут порождаться и самой личностью, ее неустойчивостью, духовно-нравственной неразвитостью, безответственностью. Моральный конфликт — личности и нелепостей существования, ею же вызванных,— в этом случае нельзя верно оценить без понимания *виновности* индивида, пренебрегшего не только реальными социальными возможностями развития, которые перед ним открывались, но и собственными духовными задатками, которые он предательски заглушил. И хотя эта виновность имеет всегда свое социальное содержание, никогда не следует забывать о масштабах личной ответственности, из которой она морально вырастает. Не человек *для дела,* а человеческое *дело для людей*; т. е. коллективное дело, в котором многогранно раскрывается личность, реализуются гуманные цели и идеалы. Доброта и идейная убежденность, интересы развития личности и интересы общего дела — все это *две стороны* одного процесса — строительства нового общественного уклада жизни, гармонически соединяющего личностное и общественное совершенствование. «Нет и не может быть задачи более высокой, чем поднять каждого человека до уровня творца собственной судьбы, творца истории»,— подчеркнул на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС К. У. Черненко[1].

---

[1] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 года. М., 1983, с. 66.

Построение развитого социалистического общества дало бесконечно много — причем не на словах, а на деле — для блага человека: постоянно растет уровень благосостояния, всем гражданам обеспечено бесплатное образование, бесплатное лечение, дешевое жилье, значительно улучшены условия труда и досуга, расширились возможности личностного совершенствования и роста культуры, возросло социальное обеспечение граждан на всех ступенях — от яслей, пионерлагерей и до пенсионного обеспечения, партией проделана большая работа по демократизации норм общественной жизни, защите прав личности от каких бы то ни было посягательств и т. д. Советские люди *избавлены от страха перед будущим*. Эти достижения социализма стали привычными, как бы само собой разумеющимися.

В результате построения социализма, огромной идеологической работы партии был воспитан новый человек, преданный идеалам коммуиизма, проявляющий высокую политическую и трудовую активность, руководствующийся в своей жизни и деятельности принципами коммунистической нравственности. Однако новый облик советского человека утверждается в борьбе с антисоциалистическими явлениями. Некоторые граждане, привыкнув к преимуществам социализма, весьма хорошо знают и используют свои права, но порою забывают о своих обязанностях перед обществом; не изжиты иждивенческие настроения; приспосабливаясь к новым условиям, в видоизмененном виде, получают распространение потребительские настроения

и т. п. Так что вовсе не от «избытка идейности» берут свое начало моральные пороки, еще бытующие в социалистическом обществе, как это утверждают антикоммунисты. Скорее наоборот: недостатки, промахи, пробелы в формировании идейной убежденности, ее искаженность у отдельных людей способствуют появлению этих пороков. Какую-то хотя и не решающую, но весьма значительную роль здесь играют и недостатки нравственного образования, этического просвещения населения. Еще В. Белинский отмечал, что из всех видов образования и развития выше всего нравственное, ибо одно образование делает вас человеком ученым, другое — светским, третье — административным, военным и т. п., но только нравственное образование делает вас просто человеком. Этическое просвещение народа, не подменяя собой всего воспитательного процесса, призвано дать личности научно обоснованные знания о нравственных ценностях, их соподчинении, возможных коллизиях и путях их разрешения, о различных образцах поведения, способах морального выбора и вынесения верных оценок, о самоконтроле и путях совершенствования, приемах и методах самовоспитания.

Дилемма, на которой строят свои рассуждения антимарксисты: или «доброта», или «идейность» — и теоретически, и нормативно — ложна. Абстрактная любовь к «человечеству вообще», увлеченность идеей и безразличие к конкретным людям; доброта к близким и безразличие к общим ценностям, общественному благу — вот та неверная

идеологическая альтернатива, через которую, как через искривленное зеркало, рассматривают коммунистическое мировоззрение и мораль ее противники. Но эта альтернатива — метафизическая абсолютизация реальной проблемы. Разве можно считать добрым человека, заботливого к своим близким, но равнодушно взиравшего на дым из печей Освенцима, подымающийся невдалеке от забора его дома, или на колонны оккупантов, марширующих по его улице? Или носителем идейности бюрократа, прикрывающегося щитом «служения» идее, инструкции, но равнодушного к несчастьям, проблемам жизни сталкивающихся с ним людей? Разве и в том и в другом случае мы не наблюдаем извращения моральности, нормативной обязательности в нравственно-психологической регуляции поведения личности? Доброта лишь один из важных, *субъективно-личностных* показателей нравственной развитости личности, она — вместе с чувством совести, долга — стоит на страже общей убежденности, идейности ее жизнедеятельности. Сама эта убежденность не только находит опору в доброте и проверяется, своеобразно контролируется последней в выборе наиболее гуманных способов реализации, нравственных целей (идеала). В свою очередь, моральные принципы, мировоззренческие идеи, составляющие ценностный каркас личной убежденности, контролируют, исправляют — в свете рационального самоанализа и самооценки — те потаенные движения души, всплески симпатии и сочувствия, вся совокупность которых составляет чувство доброты. Эта реальная диа-

лектика различных пластов психики человека, их взаимопроникновения обеспечивает *цельность* всей его нравственной жизни. Конечно, нравственно-психологическое различие между этими пластами существует реально. Различные, по степени общности и универсальности, моральные нормы и запреты могут закрепляться на разных «этажах» нравственного сознания личности. Мораль выражает не только отношения типа «личность — общество», как это иногда еще утверждают. Она на своем нормативном языке закрепляет также отношения «личность — личность», «личность — коллектив», «личность — класс», «личность — человечество». Естественно, что вся система расположения ценностей, выражающих моральный смысл всех этих отношений, находится не только в определенном соподчинении с точки зрения содержания, но и в иерархии психологической: иные сегменты этой системы более рационализированы, иные более эмоциональны и т. п. Это реальная нравственно-психологическая проблема, рельефно отражающая значение субъективных особенностей нравственного склада каждого человека в его моральных отношениях, выборе деятельности. Спекулируя на этой проблеме, антимарксисты пытаются отвести коммунистической морали один, к тому же нормативно обескровленный, пласт психики — мировоззренческий. Его они противопоставляют всем другим моральным механизмам психики субъекта. Соответственно и марксистская этика — как теоретическое выражение такой морали — понимается ими однобоко, искаженно, ущербно.

Коммунистический идеал *гармонически развитой нравственной личности*, где, в частности, органически сливаются идейная убежденность и доброта,— вот та центральная ось, которая организует в целостность все элементы и механизмы нравственного сознания, упорядочивая их нормативно-оценочно. Коммунистическая мораль содержит его внутренне, и потому все попытки представить вызываемую ею убежденность несовместимой с индивидуальной добротой шиты белыми нитками. Коммунистическое мировоззрение открывает перед человеком перспективу гармонического нравственно-психологического развития, где окончательно, в ходе революционного переустройства общества и самого себя, человек навсегда преодолевает различие морали «большой» и «малой» — этой духовной коллизии, порожденной метаниями «несчастного сознания» одиночки.

Марксистско-ленинская этика призвана раскрыть человеку нравственно-психологические процессы реализации его идеала, значение гармонического взаимопроникновения убежденности и доброты для всего его *морального самочувствия*. Того самого самочувствия, что составляет психологическую предпосылку состояния личного счастья. Раскрытие этих еще малоизученных процессов, со всеми их проблемами, противоречиями, даже опасностями для индивидуального нравственного развития, является научной задачей и не имеет ничего общего с предвзятыми спекуляциями, которые строит на этой почве антимарксизм в этике.

2. Оправдывает ли цель средства? Об одной догме антикоммунизма в этике

Вопрос этот далеко не нов, им пронизана вся история социально-политической и этической мысли. Именно *моральный смысл* взаимоотношения целей и средств человеческой деятельности волновал многие пытливые умы: его пытались выявить Платон, Эпикур, Аристотель, Конфуций, Гоббс, Макиавелли, Дидро, Кант, Достоевский, Лев Толстой, Ницше, Камю, Ганди и многие-многие другие. Парадоксальность взаимодействия нравственных целей, мотивов поведения людей с теми реальными средствами, которые ими использовались, воспринималась нередко как внутренняя, неустранимо трагическая загадка истории. Добрые намерения и злые их последствия в действиях людей выглядели насмешкой над всеми их усилиями — сделать жизнь лучше, нравственно возвышенной. Антикоммунизм, охотно спекулирующий на «вечных» социально-этических проблемах, также внес свою посильную лепту в пессимистическое понимание этой загадки. Приписав коммунистическому мировоззрению иезуитскую формулу «цель оправдывает любые средства», он не только обрушил на него весь пафос морального негодования, лавину упреков в антигуманизме. Наиболее последовательные критики увидели во взаимоотношении целей и средств тот неразрешимый, экзистенциальный парадокс, который якобы обусловил нравственную несостоятельность, внутреннюю, нормативно-ценностную разорванность марксистско-ленинского мировоззрения. Они предрекают коммунистическому

движению конечную неудачу, которая будет обусловлена, в частности, злой игрой целей и средств, превращающей добро в зло, нравственно извращающей любые, самые возвышенные идеалы. Эта пессимистическая антиидея обрекает, таким образом, человека на признание нравственной тщетности всякого активного действия, в особенности революционно-преобразующего[1].

Обвинение коммунистического мировоззрения в принятии иезуитского принципа «цель оправдывает любые средства» давно стало настоящей догмой современного антимарксизма. Настолько распространенной, что небезызвестный «патриарх» антикоммунизма в США Сидней Хук выступил даже за более «корректное», менее примитивное философское «обоснование» этого обвинения. В своем докладе на международном сборище антикоммунистов в Западном Берлине, приуроченном к 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции, он критиковал своих единомышленников за упрощенное истолкование взаимоотношения целей и средств в социалистическом переустройстве общества. По его мнению, нелогично абстрактно обвинять русских коммунистов, например, в при-

---

[1] Это прямо и недвусмысленно подчеркивал Н. Бердяев, заявляя, что революционная мораль «допускает обращение со всякой человеческой личностью как с простым средством, простым материалом, допускает применение каких угодно средств для торжества дела революции. Поэтому революционная мораль есть отрицание морали. Революция — аморальна по своей природе, она становится по ту сторону добра и зла» (*Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского, с. 153).

менении такого средства, как насилие: ведь тогда это обвинение распространяется и на их политических противников (что, разумеется, не устраивает Хука). Он требует более тонкой, гибкой аргументации против ленинизма. Все дело в нравственной цене, которую имели революционные средства. И цена эта, по мысли Хука, непомерно высока. Стихийно складывающийся «злой остаток» человеческой активности, несовершенство применяемых средств обусловливает иную виновность, чем сознательное, целенаправленное применение «неморальных» средств. В поддержку своей мысли Хук приводит притчу о ковре-самолете. Предположим, кто-то изобрел ковер-самолет, совершенно безопасное и эффективное средство передвижения, заменяющее автомобиль. От автомобильных катастроф только в США ежегодно погибает около сорока тысяч человек. Купите у изобретателя его изобретение, и сорок тысяч жизней будут спасены. Однако изобретатель требует за свое детище цену в десять тысяч человеческих жизней. Как поступить в этом случае? Обменять десять тысяч на сорок? Ответ ясен: мы не можем заплатить эту цену, ибо тогда станем убийцами ни в чем не повинных людей. В этом случае откроется дверь для дальнейшего произвола и пренебрежения человеческими жизнями. И Хук недвусмысленно пытается создать впечатление, что марксисты в революции сознательно выбирают иной путь: заплатить кровавую цену за социальное переустройство. Злонамеренный характер хуковских рассуждений очевиден. Разве революция означает

некий выкуп, исчисляемый в арифметике человеческих жизней? Да еще невинных людей? «Кто» или «что» требует этого выкупа? Разве марксисты-ленинцы не были наиболее стойкими, последовательными противниками примитивной иллюзии мелкобуржуазного толка — истолкования значения революции как акта кровавой *мести*? Ни одна революция не была по своему содержанию, целям таким выкупом. Внутренняя логика хуковских рассуждений предельно проста: насилие, применяемое аппаратом эксплуататорского общества и калечащее судьбы многих миллионов людей, им понимается как нечто стихийное, издержки порядка, за который его охранители не несут ответственности, зато революционное насилие оказывается результатом такого морального выбора, который вызывает неизбежную виновность революционеров. Так, призывая к «корректности» и логичности в критике марксизма, Сидней Хук сам оперирует некорректными, алогичными рассуждениями. Неудивительно: исходя из ложных, пристрастно-злонамеренных посылок, нельзя построить непротиворечивую, объективно значимую критику.

Впрочем, многие противники марксистского понимания взаимодействия целей и средств не утруждают себя разграничениями, подобными хуковским, не особенно заботятся о последовательности и содержательности своих обвинений. Американский философ Р. Т. де Джорж в своей книге «Советская этика и мораль» строит всю свою критику на прямом приписывании коммунистическому мировоззрению формулы «цель оправдывает средст-

ва», нечаевского признания всего, что «полезно» для революции, моральным[1]. Отсюда — утилитаризм, релятивизм, эволюционизм «этической стороны» марксистско-ленинского мировоззрения[2]. По мнению другого американского философа, Дж. Гарсиа, принятие в коммунистическом мировоззрении тезиса о дозволенности любых средств неизбежно вело к нарушению морали[3]. А уж упоминавшийся П. Тиллих настаивал на том, что «коммунизм всегда был рациональной «эсхатологией»[4], т. е. учением о конечной, предустановленной Цели. И подобные высказывания можно было бы значительно умножить.

Приписывая марксизму-ленинизму принцип «цель оправдывает средства», буржуазные идеологи хотят морально опорочить не только средства, используемые коммунистами в политической борьбе, но бросить тень и на конечные цели коммунистического движения. Они ведут речь не только о нравственной недопустимости таких средств, как принуждение, революционное насилие и т. п., но и о моральном несовершенстве самого коммунистического идеала.

Надо решительно подчеркнуть, что марксизм-ленинизм не имеет ничего общего с беспринципностью в выборе средств достижения своих целей. На протяжении всей ис-

---

[1] *De George R.* Soviet Ethics and Morality. Michigan, 1969, p. 2—5.

[2] Ibid, p. 13.

[3] *Garcia G.* The Moral Society—a Racional Alternative to Death, p. 168—169.

[4] *Tillich P.* The Courage to Be, p. 100.

тории коммунистического движения марксисты вели решительную борьбу против отступлений от научных основ пролетарской политики. Борьбе за социализм не могут служить методы, деморализующие массы и дискредитирующие идеалы коммунизма. Воспитывая массы в революционном духе, оправдывая применение революционного насилия в ответ на реакционное насилие господствующего класса, коммунисты всегда были против жестокостей, а тем более зверств или таких методов, как пытки, издевательства и т. п. Марксистское мировоззрение решительно осуждает, отбрасывает как неприемлемые такие аморальные действия, даже если в какой-либо момент они кажутся наиболее «эффективными». Лишь питаясь из громадных запасов нравственных сил, накопленных трудящимися в их борьбе за освобождение, можно пронести благородство коммунистических целей через все бури классовых столкновений, сохранив моральную стойкость и выдержку. Там, где политика становится все в большей степени сознательно творимым делом народа, именно там она и наиболее нравственна, там меньше всего отклонений, ошибок, злоупотреблений, которые только врагами могут выдаваться за истинное нравственное лицо марксистского мировоззрения.

Вопрос: «Оправдывает ли цель средства?» — порождение метафизического рассудка в этике. Это в своей основе неправильный, *софистический* вопрос, заранее разрывающий и нормативно противопоставляющий друг другу «цель» и «средства». Поэтому-то на него нельзя ответить однозначно, простым «да»

или «нет». Это не вопрос марксистской этики, хотя она и рассматривает проблему взаимоотношения целей и средств, считая ее важнейшей.

В чем же софистичность этого вопроса? Для того чтобы понять это, следует проанализировать значение категорий «цель» и «средство», когда они объединяются понятием «оправдание» в единую формулу «цель оправдывает средства». О каких целях — *положительных* или *отрицательных* — идет речь в этой формуле? Несомненно, о положительных, ибо отрицательные цели не могут оправдывать каких бы то ни было средств. Более того, представим себе на момент такую парадоксальную картину, когда отрицательных целей добиваются, строго ограничиваясь средствами морально приемлемыми. Разве в этом случае существуют отношения «оправдания» между целями и средствами? Мы осуждаем и поступки того лица, которое преследует аморальные цели, используя, казалось бы, «законные», не аморальные средства. Понятие «средства», заключенное в формулу «цель оправдывает средства», имеет также вполне определенный этический смысл. В данном случае оно несомненно имеет значение нормативно отрицательное. Иначе вся формула «оправдания» теряет всякий смысл, ибо положительные сами по себе средства не нуждаются в оправдании.

Следовательно, традиционное значение вопроса: «Оправдывает ли цель средства?» — можно было бы более точно выразить так: *«Превращает ли достойная цель средства, недостойные сами по себе, но используемые*

для ее достижения, в достойные?» Стоит только так раскрыть этот вопрос, как в нем обнаруживается ряд теоретических моментов, отвергаемых марксистской этикой. Прежде всего здесь содержится признание «достойного» или «недостойного» самого по себе, вне условий и времени. Кроме того, средства заранее объявляются нравственно автономными, несущими в себе отрицательную нагрузку, а уже затем противопоставляются цели. Таким образом, налицо две неверные теоретические предпосылки: во-первых, принятие *абсолютности* моральных норм, отрицание их относительности и, во-вторых, неправомерный *разрыв*, который предварительно вкладывается во взаимоотношение целей и средств. Метафизическая природа обоих этих положений в этике несомненна. Даже если к цели и средствам применяются оценки, основанные на одной (а не на разных) социально-нравственной позиции, то с точки зрения единого критерия нельзя превращать их в абсолютные, безотносительные к условиям. Все дело в том, что оценка как целей, так и средств их достижения отчасти уже зависит от их взаимосвязи. Важнейшая функция нравственного сознания в том и состоит, что оно не призвано оперировать абсолютно автономными, безотносительными к условиям ценностями, а должно в каждом особом случае указывать на ту меру изменения (в положительном или отрицательном значении) оценки поступка, которая определяется конкретным взаимодействием норм.

Итак, нравственная оценка средств может быть весьма различной в зависимости от тех

условий, в которых они применяются, с одной стороны, и в связи с теми моральными целями и мотивами, ради которых они применяются,— с другой. Цель же, если для ее претворения в жизнь постоянно используются определенные в нравственном отношении средства, несет на себе отблеск их морального значения. Следовательно, между целями и средствами существует более сложная, диалектическая связь, чем та, которая подразумевается риторическим вопросом: «Оправдывает ли цель средства?» Ни ответ «да» («цель оправдывает средства»), ни ответ «нет» («цель не оправдывает средства») не решают этой этической проблемы.

Взаимодействию цели и средства в поведении людей предшествует *моральный выбор*. Он обусловлен, с одной стороны, системой ценностей, которую принимает индивид. Одна из ценностей системы и выступает обычно как нравственная *цель* его деятельности. С другой стороны, моральный выбор обусловлен *наличием средств*, с помощью которых человек может пытаться достигнуть поставленной цели. В моральном выборе цель соотносится с рядом средств, а не с одним только определенным средством. Формула «цель — средство» является, следовательно, предельно общей, абстрактной и лапидарной. Она правомерна как философская абстракция большой степени общности, но ею, разумеется, не исчерпываются все реальные модели взаимоотношения цели и средства.

Более конкретным и распространенным является случай взаимодействия цели с целым веером средств. Моральный выбор, ког-

да он вынужденно сужен, ограничен крайне небольшим набором возможных средств,— характерен для наиболее трудных, предельных, трагически альтернативных ситуаций (политических, социальных, моральных). Начало войны, ставшей неизбежной из-за поползновений агрессора,— один из случаев такой предельной социально-политической ситуации. Решение пожертвовать жизнью ради спасения другого человека (при отсутствии других средств спасения) — пример подобной трагически сложной моральной ситуации. Чем шире веер средств, которые могут быть использованы для достижения цели (реализации ценности), тем благоприятнее условия морального выбора.

В истории наблюдается периодическое расширение того набора средств, которыми располагают человек и общество для достижения тех или иных целей. Эта общая прогрессивная тенденция иногда прерывается временным сужением того круга средств, которыми располагают индивиды, группы, классы. Например, с ростом реакционности, репрессивности политики эксплуататорского класса у революционеров оказывается в распоряжении меньше способов (средств) борьбы, чем в условиях, относительно более демократических. Общей тенденцией социального прогресса является все же расширение круга средств, которыми располагают человек и общество, а следовательно, расширение его возможностей быть господином обстоятельств. Эта общая черта исторического прогресса есть реальная предпосылка более свободного, творческого морального выбора, т. е.

вместе с поступательным ходом истории возникают лучшие возможности для реализации морали в поведении людей. Так, например, построение социалистического общества дало в руки трудящихся масс неизмеримо более широкий и действенный — в сравнении с обществом буржуазным — диапазон средств, с помощью которых они могут достигать своих нравственных целей.

Формула «цель — средство» — часть более широкой модели взаимодействия целей и средств, если их рассматривать в развитии. Достижению конечной цели предшествует ряд этапов, на каждом из которых применяется соответствующее ему средство. И только вся вереница сменяющих друг друга средств ведет к осуществлению избранной цели. Причем каждое из последующих средств может выступать целью по отношению к средству предшествующему, т. е. ретроспективно весь процесс можно представить как движение от одной цели к другой, где каждая достигнутая цель становится средством для последующей, более высокой. Эта цепь из целей и средств с ее иерархией высшего и низшего в нравственной деятельности выражает избранную (индивидом или обществом) систему ценностей, развернутую в историческом плане. Весь процесс завершается достижением конечной цели (в нравственном отношении под конечной целью обычно следует понимать моральный идеал).

Особыми случаями морального выбора выступают различные конфликтные ситуации. Одной из наиболее острых ситуаций является столкновение двух положительных (одобряе-

мых) целей, когда достижение одной означает попрание, пренебрежение другой. Конфликтные нравственные ситуации возможны в любой сфере общественной жизни. Правильный моральный выбор в таких случаях основывается на четком, обоснованном соподчинении целей, когда предпочтение отдается одной, более высокой и значимой морально.

Существует мнение, будто предпочтение в целях (и ценностях) автоматически решает и проблему выбора средств, которые тем самым должны отвечать только одному требованию — практической эффективности, целесообразности. Тогда проблема взаимоотношения целей и средств как нравственная, по видимости, снимается, превращаясь в *праксиологическую* проблему. Выбор целесообразного средства якобы уже тем самым означает его моральность. Это закономерная нравственно-психологическая иллюзия, которая вытекает из фундаментальной процедуры морального выбора, когда тот или иной моральный кодекс, та или иная этическая система отдают предпочтение одной цели (норме) за счет другой, сохраняя вместе с тем присущую им иерархию ценностей. Но это, разумеется, чисто формальный момент. Дело в том, что степень *эффективности* и степень *моральности* средства в реальной жизни могут весьма значительно различаться. И нравственность выполняет свою *контрольную* функцию в отношении поведения людей, побуждая их выбирать наиболее моральные из всех возможных целесообразных средств. Это во-первых. Во-вторых, было бы иллюзией считать, что само принятие морального решения есть вместе с

тем уже устранение нравственной коллизии. Ликвидация последней осуществляется через практическое действие, а не в одном только сознании. Нравственный конфликт имеет свою объективную логику, которая и отражается нравственно-психологически в сознании. Отказ от следования одной норме в пользу другой не может не восприниматься (даже при совершенно правильном выборе) нравственно зрелым индивидом как болезненная ситуация[1]. Если бы дело обстояло в общем и целом не так, внутренняя моральная жизнь человека вообще бы лишилась значительной доли волнений, исканий, напряжений воли и чувства. Нравственный конфликт окончательно преодолевается не с момента принятия решения, предпочтения в целях и средствах, а в ходе реализации этого решения на практике, устранения или преобразования той ситуации, которая его обусловливает. Человек может сознательно создавать благоприятные ситуации, тем самым предотвращая (или устраняя) возможность появления многих нравственных конфликтов.

Иерархия целей является практически эффективной только тогда, когда она приспособлена к изменяющимся ситуациям, т. е. сама выступает как диалектически подвижная.

---

[1] Именно это ощущение болезненности и стремилась всегда атрофировать реакционная социально-этическая мысль. Наиболее недвусмысленно это выразил Ф. Ницше: «Позволяет ли нам наша *великая* цель говорить клевету, делать несправедливость, совершать преступление? Мне кажется,— так. Не потому, что мы *оправдываем* все это своей целью, а потому, что мы придаем ему *величие*» (*Ницше Ф.* Собр. соч. М., 1901, т. 3, с. 352).

Сплошь и рядом бывают такие случаи, где надо творчески определить, какой ценности (цели) отдать предпочтение (и, соответственно, какое средство применить). Однако выявление для каждого конкретного случая главенствующей ценности не означает принятия этического релятивизма, который присущ субъективистским этическим учениям (экзистенциализму, интуитивизму и другим). Существуют такие верховные ценности (цели), которым обычно постоянно подчиняются все другие. Конечно, конкретное определение главной ценности, которая как бы управляет другими, не простое, сложное дело. Оно требует точного анализа, трезвого учета обстоятельств. Примером такого творческого решения была, например, позиция В. И. Ленина, которую он отстаивал при заключении Брестского мира с Германией. Приходилось идти на несправедливые, грабительские условия этого мира для того, чтобы не дать международному империализму погасить пламя социалистической революции в России. И эта цель была выше тех временных жертв и потерь, на которые приходилось идти молодому рабоче-крестьянскому государству.

Иерархия моральных ценностей, их соподчинение исторически обусловлены. В классовом обществе мораль носит классовый характер. Но как из некоторого особого интереса можно вывести ценности, значимость которых была бы всеобщей? — вот вопрос, который немедленно задают антимарксисты. «Один человек будет работать на революцию, если это в интересах его класса, другой будет противостоять ей, если это в интересах его класса;

и не существует объективной и неопровержимой практической и моральной ценности, в соответствии с которой один прав, другой неправ или каждый частично прав и частично неправ»[1],— пишет английский этик Х. Мейнелл. Из всего этого вытекает якобы необходимость признания некоей независимой, надклассовой области «моральной само-трансценденции», области высших ценностей. Буржуазные критики подобного рода не признают, следовательно, того факта, что в недрах ряда прогрессивных социальных процессов могут вызревать моральные ценности, объективная значимость которых как бы «прорывает» в будущее жестокие хронологические рамки конкретных исторических свершений. Не признают они также и идею морального прогресса, возможности накопления общезначимого положительного нравственного опыта, которое совершается на реальной земной основе, а не в небесах метафизических спекуляций.

Диалектика целей и средств проявляется и в том, что они взаимопереходят друг в друга, меняются местами: цель оказывается в известном отношении средством, а средство — целью. Например, в условиях социализма увеличение свободного времени трудящегося можно рассматривать как цель, а повышение производительности труда — как средство ее достижения. Вместе с тем свободное время, развивая творческие и профессиональные способности личности, может выступать в известном отношении как средство для достижения

[1] *Meynell H.* Freud, Marx and Morals, L., 1981, p. 72.

цели — повышения производительности труда и расширения общественного производства.

Оценивая морально положительные и морально отрицательные свойства целей и средств, нельзя забывать, что эти свойства не абсолютны, а *относительны*. Нередко положительные и отрицательные свойства существуют в одном и том же средстве, что, несомненно, затрудняет моральный выбор. В общем положительное с нравственной точки зрения средство может при своем применении вызывать некоторые побочные отрицательные явления. Средства, как и цели, исторически ограничены. Это верно и для нравственного значения целей и средств. И это всегда нужно учитывать в моральном выборе, трезво оценивая нравственные последствия применения тех или иных средств. Вот почему взаимодействие целей и средств выглядит на практике не как связь чисто положительных или чисто отрицательных явлений, а как сложное переплетение *относительно положительного и относительно отрицательного*. Коммунистическая мораль требует достижения максимально возможных для данной ситуации положительных нравственных результатов. Именно под этим углом зрения в ней оцениваются избранные для достижения тех или иных нравственных ценностей (целей) средства. В этом смысле — в качестве одного из вспомогательных способов ориентации практического поведения — может служить этическая разработка «правила меньшего зла» в моральном выборе индивида[1].

---

[1] См. об этом: *Бакштановский В. И.* Моральный выбор личности: альтернативы и решения. М., 1983, с. 182—196.

Таким образом, марксистско-ленинская этика не только не сводит проблему взаимоотношения целей и средств к метафизической формуле «цель оправдывает средства», но и решает ее при помощи совершенно иной (в сравнении с буржуазной этикой), диалектической методологии, отвергая тем самым как ненаучные исходные позиции антимарксизма.

Основная задача социалистической революции — освобождение трудящихся от эксплуатации и угнетения, построение бесклассового общества. Социалистическая революция тем и отличается от всех иных революций, что основным в ней являются задачи созидательные, творческие. Революционное насилие — лишь «повивальная бабка» истории. Оно имеет преходящее значение. «Насилие имеет свою силу по отношению к тем, кто хочет восстановить свою власть. Но этим и исчерпывается значение насилия, а дальше уже имеет силу влияние и пример. Надо показать практически, на примере, значение коммунизма»[1],— говорил В. И. Ленин.

Границы морально дозволенного революционного насилия исторически относительны и подвижны. Они сужаются по мере приближения к коммунизму. На передний план в связи с успехами социалистического и коммунистического строительства в обществе все больше выступают средства убеждения, а не принуждения, все большее значение приобретают не распоряжения и указания, а нравственный долг, свободный моральный выбор.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 42, с. 75.

Таким образом, средства, если они определяются непосредственно природой коммунистических отношений как целей, носят глубоко гуманный характер.

«Ультрареволюционные» теории, рассматривающие насилие в качестве «всеспасающего» средства общественных преобразований, есть мелкобуржуазное искажение марксизма-ленинизма. Коммунисты не забывают о том, что на верные принципы, если их привыкают проводить крайними средствами, ложится тень этих средств. В этом смысле К. Маркс справедливо писал, что «цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель...»[1]. Конечно, всякая социальная цель (идеал) выступает как результат действий, которые считаются средствами, ей подчиненными, но результат (цель) нельзя китайской стеной отгородить от процесса его достижения. Сумма применяемых средств в своем объективном значении, в решающей исторической тенденции должна быть морально положительной, а не отрицательной, иначе из нее может возникнуть не желаемый результат, а уродливая карикатура на него.

Для В. И. Ленина, так же как для К. Маркса и Ф. Энгельса, революционность существовала не ради самой революционности. Мелкобуржуазный лозунг «революция какой угодно ценой» враждебен самому духу марксистско-ленинской теории. Необходимое применение острых форм насилия, обращение к политическому лавированию и компромиссам никогда не заслоняли для В. И. Ленина по-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 65.

нимания ограниченности этих мер. Вызванные тяжелыми социально-политическими условиями, будучи необходимыми и морально оправданными, все эти меры могут превратиться в опасный источник злоупотреблений и извращений, как только их применение пытаются продолжить дальше этих условий. Принципы марксистского гуманизма в этом случае играют, следовательно, и значительную познавательную роль, являясь чувствительнейшими индикаторами, показывающими допустимый рубеж использования этих средств, предупреждающими о той опасности, которую таит в себе механизм их автоматического, бездумного использования.

В любом случае неблагоприятные последствия односторонности этих мер, очевидной их неполноценности должны быть затем сознательно, творчески исправлены в изменившихся, более благоприятных политических условиях. Так, например, В. И. Ленин, показав, что методы «военного коммунизма» исчерпали себя в определенный момент социалистической революции в России, решительно боролся против их рецидивов в новой социально-политической обстановке. Переход к нэпу был серьезнейшим политическим, социальным, психологическим, моральным поворотом, момент совершения которого был определен с помощью ленинского гения. Знаменательно, что этого поворота требовали и принципы коммунистического гуманизма, а не только политической и экономической целесообразности. Понимание этого исторического факта особенно важно: оно говорит о глубоком внутреннем единстве гуманизма с

целями социалистического переустройства общества.

Проблема целей и средств раскрывает сущностные силы человека, а реализация последних возможна «лишь посредством совокупной деятельности человечества, лишь как результат истории...»[1]. Общественно-историческая практика в наше время изменяется невиданными ранее темпами. Все больше целей — ранее недоступных для многих людей — можно реализовать, все богаче выбор средств, которыми располагает человек. Однако расширение объективных возможностей морального выбора не тождественно еще гуманизации, совершенствованию его субъективной стороны. Нравственный смысл взаимоотношения целей и средств остается реальной и острой проблемой не только общеисторического масштаба, но в рамках мира индивидуально-субъективного, в личностном плане. Здесь взаимоотношение целей и средств переходит в традиционную этическую проблему *мотива и поступка*. Ведь мотив можно рассматривать как осознание, выдвижение цели, а поступок как реальный акт использования того или иного средства, действие, где цель объективируется в определенном, имеющем ценностный смысл результате. Добрый мотив и недобрый, неблагоприятный результат; злой умысел и неожиданно положительный, полезный результат — вот та парадоксальность нравственной деятельности индивида, на которой акцентировала свое внимание этическая мысль. Социально-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 159.

историческая обусловленность этой парадоксальности впервые сполна раскрывается марксистско-ленинской этикой. Вместе с тем она отнюдь не игнорирует собственно личностного, нравственно-психологического уровня анализа этой проблемы. Здесь, как и в случае взаимодействия целей и средств, она отстаивает положение о *диалектической гармонии* мотива и поступка. Только в этом случае все возможные коллизии мотива и поступка выглядят как этапы (ступени) нравственного возмужания личности, не как нечто безысходно-трагическое, обусловливающее тщету всех благородных устремлений человека, а как преходящие моменты общего гуманистического развития, протекающего в совместных усилиях и борьбе людей[1].

С усложнением социальных связей, ростом разделения труда, воздействием НТР на образ жизни людей возрастает так называемая *косвенность* человеческого поведения. Между целью и действием, с помощью которых она достигается, появляются все новые промежуточные звенья. Косвенность поведения увеличивает опасность превращения средств в цели: индивид запутывается в веренице промежуточных задач, предшествующих осуществлению цели, останавливается на полпути. Это может иметь пагубные последствия в нравственных отношениях, затрудняя непо-

---

[1] Проблема моральной мотивации еще недостаточно исследована в нашей этической литературе, здесь в числе интересных исследований последних лет следует указать на статью Г. Ф. Карвацкой «Моральная мотивация сознания и поведения».— Вопросы философии, 1982, № 11.

средственность, искренность, проникновенность межличностных контактов. Мир средств (вещей и предметов), самодовлеющий над целями, сам вызывает ложные ценностные ориентации — на накопительство, потребительство, на демонстрацию престижа посредством предметов и т. п.

Материальные ценности — это объективное условие, средство саморазвития человека — могут превращаться в самоцель его деятельности. Здесь действует тот нравственно-психологический механизм, который с очевидностью зафиксирован общественной психологией: перенос ценности действия с цели на средство. В этом случае цель оттесняется в область туманных грез, выглядит как оправдательное прикрытие, а реальную значимость приобретают лишь средства — так происходит изменение всего ценностного смысла той схемы поведения, которой (теперь уже только формально, по инерции) придерживается индивид. Средства, превратившиеся в самоценность, скрывают ориентацию на иные, нередко диаметрально противоположные первоначально провозглашаемой цели. Так происходит подмена целей, в результате реального *смещения ценностной ориентации,* расстановки ценностных акцентов деятельности человека. Потребительская психология может выступать как один из видов перекоса ценностной ориентации.

В одной из своих последних книг «Иметь или Быть» Эрих Фромм дает острую критику такого рода жизненной ориентации. Человек, который выше всего ставит модус «обладания», постоянно стремится к увеличению сво-

ей «собственности». «Современные потребители могут отождествить себя с формулой: я есть — то, что я имею и потребляю»[1]. Они как бы хотят «проглотить весь мир». Индивид, таким образом, начинает заботиться о вещах, не имеющих ничего общего с его действительным бытием. Вместо того, чтобы заглянуть внутрь себя и разобраться в неуловимых хитросплетениях глубоко интимных, уникальных душевных порывов и способствовать их реализации в свободном творчестве, реальной основе для достижения действительного морального резонанса с другими людьми, человек модуса «обладания» пытается увеличить мощь внешних сил, которые, хотя и принадлежат ему формально, но в действительности не имеют к нему никакого отношения. Можно добавить, что сам факт приобретения дачи, машины, драгоценностей на свои честно заработанные деньги может быть морально нейтрален, но если обладание последними превратилось в самоцель, то зачастую происходит радикальное переворачивание ценностей. Вместо того, чтобы служить средством для всестороннего развития личности, способствовать ее полноценному отдыху, рациональной организации жизни и т. д., оно становится самодовлеющим фетишем, реально препятствующим такому развитию. Здоровая практичность (в русском языке есть хороший синоним — рачительность) превращается во всепоглощающий мелочный практицизм, который довольно часто приводит к полной атрофии морального зрения, к неспо-

[1] *Fromm E.* To Have of to Be. N. Y., 1976, p. 37.

собности распознавать духовные ценности в душах окружающих людей.

Вещный фетишизм внутренне враждебен подлинному пониманию духовно-нравственного своеобразия, незаменимости других людей. Здесь господствует эгоистический способ усвоения духовных богатств внутреннего мира другого человека — через обладание, управление им самим или обстоятельствами его жизни, т. е. способ извращенный и ограниченный. Пользующийся этим способом фетишист вынужден пользоваться суррогатом духовных ценностей, ибо подлинные нельзя заполучить с помощью вещного обладания.

Современному человеку приходится учитывать опасность растущей косвенности поведения. Нравственная самоценность средств не должна превышать ценность преследуемой цели. Индивид, чтобы не застрять в пестром разнообразии предлагаемых ему обществом средств, облегчающих его жизнедеятельность, вынужден относиться к ним критически, строго рационально. Если усилие, потраченное время, заботы — все то, что требует само использование тех или иных средств, настолько велики, что не оставляют человеку сил для того, чтобы разумно наслаждаться достигнутой целью, нужно от этих средств отказаться, найти другой, более простой, короткий путь к реализации цели. Реализация нравственных ценностей в личной жизни (всегда протекавшая на неровном ландшафте материальных ценностей, условий жизнедеятельности индивида) ныне предполагает рациональное, избирательно-критическое отношение к миру объективных средств. Раз-

нообразие средств порождает свои трудности — трудности выбора, трудности сохранения самоценности нравственных целей. Увеличивающиеся возможности косвенного, инструментального поведения (растущие вместе с диапазоном реальных средств, с их усложнением) могут использоваться для убыстренного, более безболезненного достижения целей, и они же могут отодвигать их достижение, затемнять их ценность.

Таким образом, нравственно-психологический, личностный аспект взаимодействия целей и средств связан тесно с общественным, всеисторическим. Коммунистическая гуманизация нравственной жизни создает необходимые условия для гармонии целей и средств как в масштабах всего общества, так и в межличностных отношениях.

Ныне марксисты-ленинцы, как никогда, хорошо понимают органическое единство средств и благородных целей коммунистического движения. Все попытки противопоставления целей и средств, заявления, что во имя высоких целей можно применять любые средства, полностью морально дискредитированы. Коммунистические партии исходят из того, что конечный идеал движения — построение самого гуманного общества на земле — должен осуществляться самыми достойными из всех исторически возможных средствами, что степень гуманизации общественных отношений на каждом этапе построения коммунизма в огромной мере определяется правильным нахождением *максимума* этих возможностей, нахождением наивысшей меры претворения принципов гуманизма в каждой из

конкретных социально-политических ситуаций. «Социализм не готовая система, которой будет облагодетельствовано человечество,— подчеркивал В. И. Ленин.— Социализм есть классовая борьба теперешнего пролетариата, идущего от одной цели сегодня к другой завтра *во имя* своей коренной цели, *приближаясь* к ней с каждым днем»[1].

3. Настоящее как «жертва» для будущего

По версии антимарксистов, коммунистическое мировоззрение, подчиняя все социальное развитие движению к конечной цели — коммунистическому идеалу, приносит в жертву отдаленному, туманному будущему настоящее людей. Настоящее выглядит непрерывной *жертвой* будущего — некоего мрачного, таинственного призрака, который хотя и не является сегодняшней реальностью, но беспрерывно это настоящее пожирает, оставляя на долю людей лишь жалкие остатки. Все успехи в достижении коммунизма враги марксизма-ленинизма изображают как процесс разрушения жизни в настоящем, в сегодня, совершаемый в пользу этой неясной абстракции. В этом процессе все страдания и порывы существующих (и существовавших ранее) поколений людей, сами их судьбы, оказывается, не имеют якобы никакой цены. Важен лишь тот конечный вклад, та очередная ступенька исторической лестницы, ведущей наверх, которую создали своей деятельностью эти поколения. Настоящая и прошед-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 54.

шая жизнь людей выглядит здесь как простое историческое «удобрение» (Н. Бердяев) для расцвета желаемого общественного устройства. Как утверждает, например, английский философ Г. Лефф, в марксизме «во имя требований конечной цели попирается настоящее...»[1]. Совершенно прав Э. Агости, сделавший вывод о том, что именно в результате усилий антимарксизма широкое хождение получило утверждение, что у Маркса «исторический релятивизм связан с апокалипсическим детерминизмом, иначе говоря, *доктриной о конце истории...»*[2].

В изображении антимарксистов коммунистический прогресс приобретает, таким образом, мрачный смысл: *разрушение* гуманизма в настоящем[3]. И ответственность за это разрушение, по мысли критиков марксизма, следует возложить не только на *средства* достижения идеала (их ограниченность, недостаточность и т. д.), но и на *сам идеал*. Этический идеал, который предусматривает попрание судеб миллионов людей — причем попрание сознательное, со спокойной совестью и трезвым расчетом,— есть идеал антигуманистический.

---

[1] *Leff G.* The Tyranny of Consepts. L., 1961, p. 170.

[2] *Агости Э.* Возрожденный Тантал. М., 1969, с. 167.

[3] Наиболее характерно утверждение Н. Бердяева: «Основное противоречие учения о прогрессе заключается в том, что в нем мыслится каждое человеческое поколение и каждая человеческая личность, как средство для последующих поколений, для грядущего совершенства...» (*Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, с. 207).

По мнению антикоммунистических моралистов, никакое грядущее совершенство социальной и нравственной жизни не может искупить страдания поколений, которые за это грядущее боролись. Они приписывают коммунистическому мировоззрению жертвенный идеал будущего общественного устройства, т. е. такой идеал, который есть хитрый враг счастья людей в настоящем. Основное острие этих рассуждений — против социалистической революции и коммунистического строительства. Противники марксизма-ленинизма хотят убедить людей в том, что борьба за лучшее будущее, за идеал коммунистического общества и нового человека бессмысленна, что она только затрудняет их настоящую жизнь.

Таково подлинное значение, та идейная заостренность, казалось бы, довольно абстрактных философско-этических рассуждений об обожествлении марксизмом будущего за счет настоящего (и прошедшего).

Некоторые особенности, противоречия течения времени в условиях антагонистических обществ (и соответственно нравственного восприятия перехода от настоящего к будущему) антимарксистами переносятся — причем в абсолютизированно-искаженном виде — на коммунистическое мировоззрение. Те из них, кто критически относится к современной капиталистической действительности, противопоставляют ей не будущее, а прошлое. Коммунистическое движение, представляющее будущее в его поступательном, революционном преобразовании настоящего, их страшит не меньше, а больше, чем современность. Они,

как правило, романтизируют прошлое, критикуя настоящее с консервативных, реакционных позиций. В этом отношении все они относятся к тому типу идеолога, который, по словам В. И. Ленина, ««доказывал вечные нужды общества» *посредством* «развалин», а не *посредством* тенденций новейшего развития»[1]. Правда, эта консервативность зачастую весьма завуалирована, ибо проявляется она не просто в философской ностальгии о прошлом, а зиждется на реальных проблемах убыстренного течения социального времени, революционных переходов, ускорения разнообразных перемен, вызываемых научно-технической революцией, и сопровождающем их нравственно-психологическом восприятии и т. д. Противоречивость социально-исторического прогресса в условиях капитализма — причем в его личностных последствиях — научно вскрыл именно марксизм. В условиях антагонистического течения истории, как отмечал К. Маркс, «высшее развитие индивидуальности покупается только историческим процессом, в котором индивидуумы приносятся в жертву»[2]. Эта противоречивость уходит в прошлое, преодолевается в революционной переделке социально-антагонистического устройства жизни, с успехами социалистического строительства. Вместе с ее преодолением происходит изменение нравственно-психологического, личностного ощущения бега времени, его перелива из настоящего в будущее.

В жизни человека наступает момент, когда

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 237.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М., 1957, т. 1, с. 119.

он начинает осознавать, что страдания и горести, которые он испытывает, происходят не только от злой воли отдельных людей или несчастливого стечения обстоятельств. Что есть более общие глубокие их причины, таящиеся в самой основе жизни, во внутреннем смысле господствующих общественных отношений, вызывающих зло и ненависть в сердцах многих людей. С этого момента человеком овладевает новое желание: понять эти глубокие причины зла, морального неблагополучия жизни, понять ее нравственный смысл. Человек начинает думать не об отдельных, добрых и злых людях, а о добре и зле в отношениях и судьбах всех людей. Он стремится найти их истоки. В этом — нравственном — познании, которое есть результат напряженнейшего личного искания, духовного труда неимоверной тяжести, возможны величайшие прозрения, яркое видение как вершин благородства и красоты человека, так и мрачных пропастей его низости и бесчестия.

От собственного горя — к горю других людей, от него — к горю всего человечества. Душевный мир трепетно сопереживает общую боль и общую радость, складывается ощущение слитности личной судьбы с судьбами миллионов других людей. Возникает иная картина жизни, ее ценностей, новое понимание своего места в мире, новое восприятие времени. Сознание, создавшее эту картину, начинает воспринимать само себя как мудрое, морально мудрое.

Обвинение коммунистического мировоззрения в жертвенном понимании течения жизни ложно. Лоском лжегуманизма, рассуждения-

ми о защите настоящего в жизни поколений, счастья отдельной личности и т. д. антимарксисты прикрывают, по сути дела, расчет на простенький, откровенный эгоизм обыкновенного обывателя. Именно обыватель — хотя и разного рода (либо мечущийся в капиталистической действительности, либо приспособившийся к условиям социализма) — легче всего воспринимает это обвинение. Свои неудачи и разочарования, личную опустошенность и возникающее на ее основе социальное раздражение в этом случае есть куда адресовать, причем с самыми «честными», по видимости, гуманистическими соображениями. Легенды о «красной» опасности, грозящей «благополучию» и «порядку», для аполитичного обывателя строя капитализма; разжигание чувств озлобления обывателя в социалистических странах, которому не дают, как он считает, «пожить в свое удовольствие» (причем не отдавая при этом почти ничего обществу взамен),— вот то пропагандистское направление наступления на коммунистическое мировоззрение, которое предпринимают противники марксизма-ленинизма.

Моральное значение коммунистической целеустремленности в будущее как в теории, так и на практике бесконечно далеко от того мрачного миража, который построен критиками марксизма. Прежде всего неверно приписывание марксизму-ленинизму взгляда на жизнь современных поколений, их запросы и счастье (так же как и на достижения прошлых поколений) как на жертву для будущего, как на простой материал, который не имеет иной исторической цены, кроме как

средства. Характерно, что и К. Маркс, и Ф. Энгельс, и В. И. Ленин решительно боролись с идеями *провиденциализма* в истории, выступали против привнесения моральной телеологии в марксизм. Коммунистическое мировоззрение не имеет ничего общего с примитивистским пренебрежением к субъективной стороне исторического процесса, к духовной культуре и устремлениям всех прошлых и настоящих поколений. Каждый этап социального развития не есть лишь «удобрение» для безмятежного блаженства будущего поколения «счастливцев». Каждый этап — это *этап борьбы,* где ценности настоящего, прошлого и будущего находятся в диалектическом движении, взаимодействии. Каждый этап имеет свое *самостоятельное* историческое значение и свое оправдание для тех своеобразных условий, которыми был вызван на свет. *Но не более того.* Как только эти условия изменяются, меняется и оценка его права на существование. Новое, рождаясь в настоящем, со временем становится не только стимулом ускоренного движения вперед, провозвестником будущего, но и общей мерой этого настоящего; причем эта мера не привносится откуда-то извне, она порождена самим настоящим, выражая потребности его *саморазвития.*

Несомненно, история *необратима.* Определенный этап общественных отношений не может повториться на новой ступени развития, как не могут возродиться вновь прежние моральные ценности, которыми люди жили, но которые канули в Лету времени вместе с отмиранием старых социальных условий. За-

кон отрицания старого и торжества нового неумолимо действует в истории. Новое не может развиваться, если старое остается в неприкосновенности.

Забвение — свойство, не только присущее жизни отдельных людей, но и целых поколений. Без забвения не было бы и памяти — она и есть то, что мы помним в отличие от забытого. И жизнь индивидуальная, и жизнь целых поколений может быть охарактеризована с точки зрения того, что помнят и что забывают. Здесь отношение к прошлому — признак общекультурной зрелости, нравственно-психологических ориентаций людей. Уважение к старине может перерасти в некое идолопоклонство, возвеличение отжитых ценностей, а порою, и реакционных явлений. В свою очередь, пренебрежение к ценностям, накопленным в тяжком жизненном опыте других поколений, может быть выражением нигилистического экстремизма бездуховности и аморальности. Важно не само по себе забвение или память. Важен смысл тех ценностей, которые впитаны в «память культуры» поколения или отдельного лица. Эти ценности — вехи прошлого опыта, это «вехи-призывы», «вехи-надежды» и «вехи-предупреждения».

Социальный прогресс в том и заключается, что происходит движение к более высоким, более совершенным взаимоотношениям людей, и нелепо изображать этот процесс как попирание жизней и судеб людей. Жизнь, творческие успехи, так же как и заблуждения и ошибки действовавших в истории поколений, не прошли даром. Они явились ис-

ходным пунктом для борьбы и труда новых поколений. И исторический факт прогрессивной преемственности поколений является в марксистской философии основанием для этического оптимизма, а не пессимизма. В социальном прогрессе действительно заключена гуманистическая эстафета, которая передается от прошлых поколений к настоящим, а от настоящих — к будущим: это — последовательное развитие человеческих ценностей, в том числе духовно-нравственных. Коммунизм — благородный восприемник всего лучшего, что создается культурой настоящего и было создано культурой прошлого. Но эта преемственность не провиденциальна, так как не предопределена заранее. На этот факт, в частности, обратил внимание К. Маркс, анализируя идеал равенства в XIX столетии. «Конечно, стремление к равенству свойственно нашему веку,— писал он.— Но говорить, что все предшествовавшие столетия с их совершенно различными потребностями, средствами производства и т. д. провиденциально действовали для осуществления равенства, говорить это — значит, прежде всего, ставить людей и средства нашего века на место людей и средств предшествовавших столетий и не признавать того исторического движения, посредством которого следовавшие друг за другом поколения преобразовывали результаты, добытые предшествовавшими им поколениями»[1]. Правда, каждое последующее поколение может рассматривать успехи и всю субъективность существования предшествую-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 142.

щих поколений упрощенно. Целые поколения были вынуждены обращаться с достижениями прошлого как с неорганическим, мертвым материалом; лишь с расширением исторического творчества, ростом культуры происходит понимание тех ценностных параметров, которыми — при всей их непохожести и неприемлемости — обладают достижения предшествующих поколений. Но происходит это не сразу. «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике»[1],— писал в этой связи К. Маркс. И лишь «в искаженно-спекулятивном представлении делу придается такой вид, будто последующая история является целью для предшествующей...»[2]. Именно это искажённое представление и хотят приписать коммунистическому мировоззрению его противники. Они пытаются возложить моральную ответственность за трудности, потери, само напряжение поступательного хода истории в современную эпоху на идеал коммунизма, на проходящие под его знаком революции и социальные перестройки. Но трудности трудностям рознь, да и потери (в том числе в сфере ценностей) бывают разные. Есть трудности, потери, в частности и личностного развития, вызванные угнетением, порабощением человека че-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 732.
[2] Там же, т. 3, с. 45.

ловеком; и есть трудности движения вперед, трудности *саморазвития* и раскрепощения человека. Вероятно, наши идейные противники считают, что терпеть первые трудности легче, чем самостоятельно преодолевать вторые, что ж, в этом также видна их партийно-классовая логика рассуждений.

Идея жертвенности — как ценностного условия хода истории и нравственного ориентира жизнедеятельности личности — чужда марксизму изначально. Еще в ранний период своего творчества, раскрывая значение понятий «коммунизм» и «гуманизм», К. Маркс видел их тождество в том, что они представляют «*действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом»[1]. Впоследствии, полемизируя с сентиментально-морализаторскими спекуляциями Криге, Маркс и Энгельс решительно выступили против нравственного принижения личности в пользу абстрактно понимаемого общего блага, против фанатичного возвеличивания жертвенности как смысла жизнедеятельности человека. Криге утверждал, что все должны заботиться не «о своей *собственной подлой личности*», а о принадлежности к человечеству, снабжая это свое размышление напыщенными фразами о всеобщей любви. К. Маркс и Ф. Энгельс охарактеризовали эту позицию как «постыд-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 116.

ное, отвратительное угодничество по отношению к оторванному от «собственной личности» и противопоставленному ей «человечеству», которое превращено таким образом в метафизическую... фикцию»; они подчеркнули нравственную несовместимость с мировоззрением пролетариата этого фанатично-жертвенного учения, «которое проповедует блаженство низкопоклонства и презрения к самому себе» и потому скорее годится для монахов, а не борцов за освобождение народа от угнетения[1]. Не в унизительном самоотречении, а в глубоком самовыражении, мужественной борьбе за те гуманные ценности, в которых сливаются интересы общественного и личностного развития, состоит назначение коммунистического переустройства общества. В идеале, в полностью гармонических отношениях нового исторического типа, человек служит народу и человечеству не путем принесения жертв, а путем естественного, искреннего самоутверждения. Хотя это самоутверждение не идиллия и предполагает борьбу, творчество, напряжение, а значит, и умение стойко перенести необходимые лишения, предполагает нравственную способность возвыситься до интимно-личностного принятия общих ценностей. А это и означает, что «общество, организованное на коммунистических началах, даст возможность своим членам всесторонне применять свои всесторонне развитые способности»[2]. Коммунистическое мировоззрение видит в развитии спо-

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 14.
[2] Там же, с. 336.

собностей человека *самоцель* и условие общественного прогресса. «...Развитие способностей рода *«человек»*,— писал К. Маркс,— хотя оно вначале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида...»[1] Развитие, совершающееся за счет личностного момента (прежде всего трудящегося), порождает мораль жертвенности, окружая ореолом возвышенности самоотречение. Совпадение личностного и социально-исторического развития, уже сама *перспектива* такого совпадения порождают гуманистическую нравственность гармонического самоутверждения, творческого самовыражения и совершенствования человека. И здесь вопрос о конечных целях общественной жизнедеятельности людей — это тот пункт, где сходятся различные способы отношения человека к миру, различные пути его освоения и преобразования. Научный прогноз, нравственный идеал, тяга к прекрасному — все это сплетается в единый, неразрывный клубок: истина, добро, красота взаимопроникают друг друга. В этом органическом синтезе различных способов освоения мира нравственные ценности (т. е. целевые ценности) занимают особое место. Они выражают особый способ отношения к миру, особое восприятие модальности мышления, повелительности устремлений человека как субъекта истории.

Их личностный смысл состоит в том, что

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 26, ч. II, с. 123.

они выступают как «путеводные звезды в обретении человеком самого себя, обретении своей истинной сущности»[1].

Недаром проблема выбора целевых ценностей решается за пределами узкоспециального знания, в масштабах общемировоззренческого видения, философско-этического подхода. Марксизм-ленинизм, выражая глубоко гуманистический смысл, заданность коммунистического переустройства общества, утверждает и *новое восприятие течения времени*, целеустремленное и оптимистическое не только в общеисторическом плане, но и в перспективе развития и совершенствования личности.

Разумеется, каждая новая ступень общественного прогресса, на которую подымается человечество, стоит дорого, иногда намного дороже, чем это предполагалось вначале. Однако не двигаться, топтаться на месте — в сотни раз дороже. Именно поэтому крайне фальшиво звучат горькие сетования антикоммунистов, с укоризной указующих на трудности социалистического и коммунистического строительства. Да, строительство нового общества предполагает преодоление трудностей, упорство, самоотверженность. Но для широких трудящихся масс это единственный путь построения новой, действительно достойной человека жизни. И сам факт, что последующие поколения нередко однобоко оценивают успехи предыдущего, решается не парой спекулятивных фраз и туманными призывами к гуманизму. И тем более не в русле

---

[1] *Шердаков В. Н.* Иллюзия добра. М., 1982, с. 52.

мрачных идей об искуплении (или неискуплении) страданий, а в самом ходе исторического прогресса, где вместе с развитием культуры углубляется, расширяется и историческое познание, и ощущение добытых людьми ценностей.

Социализм открывает широкие возможности для бережного, вдумчивого использования достижений духовной культуры человечества, для восстановления забытого, попранного, загубленного в эпоху, когда господствовал общественный антагонизм. И залогом этому — научная объективность марксистского учения, присущие ему принципы гуманизма. Подлинный, а не мнимый гуманизм возникает не где-то вне людей как некая охранительная мера, он зреет в людях, в их сегодняшней борьбе, в их движении вперед.

Социализм — первый важнейший этап новой общественно-экономической формации. Здесь реализуется новая творческая роль человека как субъекта социально-исторического прогресса.

Социализм впервые превращает производительные силы общества в средство для развития личности. Человек становится конечной целью *всей* общественной жизнедеятельности. Это находит свое выражение в неизменном общем марксистско-ленинском подходе к решению этой задачи: *строить коммунизм, формируя нового человека, формировать нового человека, строя коммунизм.* XXVI съезд КПСС, июньский (1983 г.) Пленум ЦК КПСС указали конкретные параметры этой двуединой задачи. Параметры, где производственная деятельность, социальные

отношения, развитие культуры и быта, морали и общественного сознания людей сведены в единое, гармоническое целое. Возникает величественная *перспектива совершенствования человека*, перехода его от этапа к этапу, каждый из которых характеризуется более высокой, духовно богатой личностной структурой. Здесь, в этом процессе, происходит не только гуманизация производительной деятельности человека (рациональное использование производительных сил, гуманизация использования техники и процесса производства и т. п.), но и всей его жизнедеятельности, ибо гуманизация протекает в рамках совершенствования его общественных связей, обогащения культуры и развертывания богатства духовных ценностей, творимых людьми сообща, т. е. во всей целостности его существования. В социалистическом обществе проявляется благотворная тенденция слияния ценностей, принятых различными социальными группами и людьми, складывание единой, коммунистической системы ценностей. Тем самым изменяется и оценка личностью значимости своего участия в общем деле, ощущение ею всего течения социальных изменений, ее восприятие движения от настоящего к будущему. *Оптимистический* и *творческий* характер этих новых оценок, нового восприятия несомненен.

Говоря о соотношении настоящего и будущего, необходимо ясно видеть философско-этическое содержание этого соотношения на разных его уровнях: во всеисторическом течении, в социальном ритме общества, во временном восприятии личной жизнедеятельно-

сти. Все эти уровни взаимозависимы, проникают друг в друга, обусловливаясь действием объективных закономерностей истории. Все они имеют и свой ценностно-психологический аспект — *нравственное течение времени.* Этот аспект чрезвычайно важен для морального самочувствия человека, его ценностного мировосприятия. Ощущение течения времени — от прошлого, через настоящее, в будущее — в рамках жизнедеятельности человека прямо связано с этической проблемой смысла жизни, с особым нравственным самочувствием — счастьем. Можно, вероятно, говорить даже о нравственной, *ценностной насыщенности* индивидуального и социального течения времени. На первый взгляд это звучит парадоксально. Ведь течение времени в сфере объективности холодно и безразлично к субъекту. Однако существует и субъективная сторона — измерение, ощущение, переживание времени. А измерение истории при ее разной насыщенности субъективным фактором (надеждами, переживаниями, усилиями людей) оказывается отличным от измерения чисто естественных, физических процессов. Уже Эйнштейн показал, что течение времени зависит от движения — представление, опрокинувшее обыденное мнение о ходе времени, показавшее диалектическую взаимосвязь его с бытием материи. Особым, специфическим образом время диалектически связано и с социальным бытием. Его ход небезразличен к развитию этого бытия, прежде всего, разумеется, к *объективному* его развитию, но также и к субъективному своему воплощению в участниках этого процесса, в судьбах лю-

дей. Этот феномен по-своему сейчас осмысливают философы, историки, социологи, психологи. Нравственно-ценностный аспект здесь особенно важен; это проникновенно показано в художественной литературе, в частности у таких писателей, как Алексей Толстой, Т. Манн, Э. М. Ремарк, А. де Сент-Экзюпери, Э. Хемингуэй, В. Распутин, С. Залыгин, В. Белов и др.

Восприятие людьми течения времени, как показывают исторические и этнографические исследования, не есть чисто природный феномен, а имеет свою социальную обусловленность, социально реконструируется. Восприятие времени происходит у людей разных обществ по-разному и даже в пределах одного общества различается в зависимости от образа жизни, ее ритма, ее целеустремленности, от профессии, возраста, пола и т. п. Все это, разумеется, имеет и прямые нравственно-психологические последствия. В условиях первобытного общества время не выступает в виде нейтрального масштаба действий, оно ценностно насыщенно: может быть добрым или злым, благоприятным для одних начинаний и вредным для других, оно измеряется и воспринимается непосредственно в круговороте событий, в их ценностной значимости для жизнедеятельности рода или племени. Патриархальное восприятие и переживание времени было окончательно развеяно капитализмом. Развитие капиталистического производства значительно ускорило темп жизни, подняло субъективную цену времени. Если при феодализме непроизводительная деятельность, общение и досуг были так же строго

регламентированы, как и труд, и протекали в одном, неспешном жизненном ритме, а время носило «домашний характер»[1], то при капитализме польза от истраченного времени становится заботой общественного мнения, люди экономят время в условиях колоссального ускорения бега социальной деятельности. В общем и целом это ускорение было прогрессивным, позволяя личности посредством возросшей активности, деятельности ускорить ход времени, сделать свою жизнь более насыщенной. Однако в условиях капитализма здесь скрывалась коллизия. Время, понимаемое как нечто осязаемое, как вещественная ценность, отчуждается от индивида. Оно противостоит ему как внешняя сила, навязывает ему свой ритм, бесконечно нагнетая заботы, втягивая в гонку времени.

Так, Д. Б. Пристли, например, отмечал, что «бессмысленное отождествление Времени с временем часов очень тесно связано с потерей современным человеком ценности и значения своей жизни»[2]. Индивид боится не успеть, потерять время и отстать от других — и все по внешнему принуждению социального течения жизни, а не по внутреннему хотению. Восприятие и переживание времени приобретает внутреннюю нравственно-психологическую парадоксальность. Ценность жизни отдельной личности вступает в противоречие с быстротекущим ходом времени, основное содержание которого предопределено безжалостным процессом воспроизводства капи-

---

[1] *Priestly J. B.* Man and Time. N. Y., 1939, p. 165.
[2] Ibid., p. 179.

тала. Самоценность времени, его ускорение оказывается обманом для саморазвития человека, ибо оно связано с навязываемыми ему ложными, ущербными ценностями, которые достигаются с помощью подстегивания времени, интенсификации индивидуальной деятельности. Неверная ориентация на ценности, например в потребительской морали, толкает человека в бесконечную карусель забот, которые, не развивая его задатков как личности, отнимают у него время, заглушают личностную значимость его течения и восприятия.

Расположение своих дел, своих целей и забот на лестнице «биографического времени» — процесс противоречивый, меняющийся от одного возрастного этапа к другому. Особенно остро в истории этической, социальной и религиозной мысли выступала дилемма «жизни сейчас» и «жизни в будущем». Точнее, подобное восприятие времени означало разные полюса в понимании (диктуемом, как правило, наличными условиями жизни) возможностей самореализации индивида. Бывают люди, живущие преимущественно сегодняшним днем, в бесконечном коловращении привычных дел, поступков, стереотипов поведения. И вовсе не всегда они воспринимают этот ход жизни как чуждое, суетное, «зряшное» истечение времени. И есть, разумеется, такие, которые все время живут надеждой на будущее, откладывая свою «настоящую жизнь» на отдаленное «потом». В крайнем, искаженном варианте этот способ мировоззрения может принимать форму религиозной надежды на конечное воздаяние,

которое обеспечат всемогущественные, сверхъестественные силы божества. Однако корни этой религиозной иллюзии вполне земные — они скрыты в противоречиях нравственно-психологического переживания временного течения своей жизни человеком, находящимся в определенной социальной ситуации. Образ жизни, для которого характерны постоянная озабоченность, тревога и страх за свое настоящее существование, порождает, естественно, своеобразную мистификацию надежды на лучшее будущее, мистификацию, которая может снижать способность человека к борьбе за достижение подобного будущего. Это понял еще Сенека, воскликнув: «Ты хочешь знать, отчего люди так жадны до будущего? Оттого, что никто сам себе не принадлежит!»[1] Пытаясь решить эту философско-этическую проблему, римский этик утверждал, что жизнь должна быть сосредоточена на внутренних ценностях человека, а не на внешних. Нужно сейчас сбросить с себя ярмо повседневной мелочной суеты и забот, ведь «часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую»[2]. Вот и получается, что если удержишь «в руках сегодняшний день — меньше будешь зависеть от завтрашнего. Не то, пока будешь откладывать, вся жизнь и промчится. Все у нас... чужое, одно лишь время наше»[3]. Отсюда и древняя этическая сентенция

---

[1] *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию, М., 1977, с. 60.

[2] Там же, с. 5.

[3] Там же.

Сенеки: «Я стараюсь, чтобы каждый день был подобием целой жизни. Я не ловлю его, словно он последний, но смотрю на него так, что, пожалуй, он может быть и последним»[1].

Состояние хронической, ставшей привычкой, спешки и суеты поглощает многие лучшие минуты и часы внутридушевной жизни человека. Его приписывают ритму НТР, хотя, казалось бы, именно НТР освобождает человека от многих затрат времени: телефон, реактивный лайнер, телевизор и пр. позволяют получить информацию, попасть в нужное место, увидеть последние события в мире несравнимо быстрее, чем ранее. Внутри человека, его мозга и всей нервной системы в условиях спешки постоянно бьется, дрожит импульс опасения: как бы не опоздать, как бы не остаться без того-то и того-то, как бы тебя не обошли... Все кругом бесконечно заняты, все опаздывают, все торопятся, спешат, суетятся. «Не задерживайте, поскорее, проходите в темпе, срочно, дайте без сдачи, позвольте без очереди, не могу — некогда, ну вот, опять опоздал...» — это и подобное стало рефреном повседневной суеты массы людей, где все спешат, понукают друг друга, беспокоятся, стараются обогнать, обойти, получить поскорее... Некогда, некогда, некогда... Появляется как бы массовый «синдром» спешки, вызывающей нервозность, раздражительность, лихорадочное метанье; человек, поддавшийся этому «синдрому», и не замечает, как много времени он теряет зря, вовсе не достигая всех тех целей, за сонмом которых

---

[1] *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию, с. 105.

безостановочно гонится. Но это не просто время, потраченное впустую, это время впустую со знаком «минус». Вредное время — и для душевного состояния, и духовного развития, и морального самоотчета. Суета создает перманентное состояние, когда человек «не успевает оглянуться на самого себя». Только ложась спать, он вдруг чувствует это самое «себя», но раздраженного, уставшего, да и чувствовать особенно-то некогда—пора спать, ведь завтра опять — некогда, некогда, некогда... Суета и спешка становятся как бы хронической, болезненной стороной общения, они — одно из условий возникновения вначале непонимания, нечуткости, затем привычного равнодушия и, наконец, отчуждения.

Психологи и другие ученые, врачи дают людям прекрасные рекомендации, как им бороться с состоянием опасения «ах, не успеваю!». Это и упражнения аутотренинга типа «тише едешь, дальше будешь», и разнообразные медицинские советы о гигиене труда и режиме дня, это и опыт работы и отдыха выдающихся людей, пропагандируемый прессой, и социологические выкладки наиболее эффективного проведения свободного времени, и т. п. Все это очень полезные, нередко незаменимые, правила поведения (так и хочется сказать: «технология гармонического образа жизни»), обобщающие бесценный опыт людей самых различных образов жизни, тех людей, которые сумели разорвать заколдованный круг суеты и спешки. Однако на вопрос «зачем?» — зачем надо эту суету преодолевать? — эти правила обычно не отве-

чают. Тот факт, что спешка и суета вызываются объективными причинами — как положительного, так и отрицательного для личностного развития свойства,— несомненно затрудняет ответ на этот вопрос. Суета признается просто недугом современного образа жизни и, в его последствиях — психики личности. Антиподом, а не просто смягчающим «лекарством» от этого недуга, было бы отстранение от ритма жизни XX века, уход в келью стоического одиночества.

Особенно тревожным нравственно-психологическое переживание времени человеком становится в переходные исторические периоды, когда рушится старая и возникает новая система ценностей. Атмосфера исторического предчувствия окрашивает нравственные искания человека. Ценностное восприятие, ощущение времени резко обостряется. Убыстренный темп исторического времени, буйство событий и перемен, расшатанность традиционного уклада, неустойчивость и неожиданность — вот приметы переломного положения, когда социальное развитие, разрывая путы, сковывавшие его доселе, вырывается на простор исторического творчества, когда будущее еще не определено, а только определяется. В этих условиях нравственное течение времени для отдельного человека приобретает особый смысл: от его восприятия в немалой степени зависит общее социальное *самочувствие* личности, ее *самооценка,* ее понимание своего места в общей панораме сменяющихся ценностей. Напряжение ситуации кануна, ощущение надвигающейся развязки получает свое воплощение в ост-

рейших моральных коллизиях, в столкновениях старых и новых ценностей, и не только между их носителями, но и в душевном мире отдельного человека. Противоречия будоражат нравственное сознание, перед ним открываются на просторах исторической перспективы и ослепительные вершины благородства, и низменные, адовы бездны зла и своеволия, сладостного разгула темных страстей. Ценностное значение прожитого времени, его направленность в будущее приобретают особо личное, морально-интимное звучание. Человек ощущает течение своей личной жизни в водоворотах социального течения времени, властно требующего от него сознательного самоопределения на шкале окружающих его ценностей.

Если на восприятие цвета, формы и т. д. прямо оказывает воздействие искусство через внедренные в сознание личности эстетические ценности и критерии, то ощущение течения времени, понимание его значимости в индивидуальной жизни прямо связано с влиянием той или иной системы морали. Инвариантный костяк нравственных ценностей, закрепленный в структуре сознания личности, в немалой степени определяет способ оценки и переживания времени, осознание смысла и ценности личной судьбы. Нравственное сознание занимает важное место в мировоззрении — в той модели мира, которую принимает человек. Моральные ориентации и нормы в своей совокупности образуют ту сетку координат, которая не только позволяет ориентироваться в мире социальных ценностей, но и определенным образом оце-

нивать, чувствовать этот мир, его временнóе течение.

Более того. Если говорить о субъективной стороне течения времени, то именно марксистская этико-философская мысль и утверждает, по словам И. Т. Фролова, «некоторые идеальные цели, которые создают ощущение неразрывного единства жизни, смерти и бессмертия, неограниченной длительности, бесконечности и вечности жизни.., на чем основывается *регулирующая роль нравственности* как в индивидуальной *жизни* человека, так и в его отношении *к смерти и бессмертию»*[1].

Реальные социально-классовые противоречия, определяя типичные коллизии ценностей, вызывают и нравственно-психологические проблемы, противоречия его личностного восприятия и переживания. Значимость бега времени для отдельного человека преломляется через его насыщенность ценностями, придающими ему внутренний смысл. В случае кризиса всей системы ценностей наступает тягостное переживание времени в сознании личности. В этом случае можно, например, воспринимать течение времени так, как это сделал А. Швейцер, написав о буржуазной этике: «Наше время бессмысленно бьется, как упавшая лошадь, запутавшаяся в постромках»[2]. Всякая деятельность человека в ее временной интенсивности и напряжении индивидуальных сил осмысливается через ценности, являющиеся выражением опреде-

---

[1] *Фролов И. Т.* О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма.— Вопросы философии, 1983, № 2, с. 63.

[2] *Швейцер А.* Культура и этика, с. 272.

ленного, специфического строя объективных общественных отношений. Человек без отдыха напряженно копает глубокий колодец. Если он — заключенный, делающий это по принуждению, не видящий смысла в своей работе, у него будет одно, мучительное, восприятие израсходованного времени. Если это кладоискатель, здесь другое отношение ко времени; а если он добывает воду для умирающих от жажды товарищей, иное его течение и переживание. Важна прежде всего не интенсивность, даже тягость и изнурительность деятельности, а ее ценностный смысл. Тягостность, страдание прежде всего там, где взмахи лопаты лишены для человека ценностного смысла, не соединяют его с делом других людей. Вот почему ложна в философско-этическом плане дилемма: «жить настоящим» или «жить будущим». И тем более ложна, антигуманистична формула: «настоящее как жертва для будущего». Эту проблему надо рассматривать в координатах социально-нравственных ценностей, а не изолированно, абстрактно-метафизически. Конечно, ценности в процессе их реализации определенным образом *располагаются на временнóй шкале*. Им также присуща своя направленность — в настоящее или будущее, свое движение — из прошлого в настоящее, в будущее. Однако само это движение — результат социально-нравственного содержания ценностей. Подлинно гуманные ценности диктуют гармоническое соотношение настоящего и будущего в жизнедеятельности человека, оптимально благоприятное для его личностного развития, для его нравственно-

психологического самочувствия. И вовсе не потому, что они не связаны с напряжением, борьбой, даже тяготами для своего достижения. А просто потому, что они дают личности верные, осмысливающие ее жизнь ориентиры деятельности. Без этого осмысления человек действительно может просуществовать годы, которые будут, по существу, для него пустыми. И наоборот: осмысленное через ценности течение времени человек может убыстрить так, чтобы годы спрессовать в месяцы, недели — в дни. Причем здесь речь ведь идет не просто об интенсификации течения индивидуального времени (или его замедлении, неторопливости), а о смысловом его использовании, восприятии, переживании. Социально-нравственная ценность для своего достижения может требовать в отдельных случаях убыстрения хода времени (через интенсификацию деятельности), а в других, напротив, его замедления, внесения неторопливого, обдуманного его ритма и т. д. В действительности нельзя жить только одним настоящим или только одним будущим. И то и другое восприятие течения времени есть психологическая аберрация, производная от искажения коллизий той или иной системы ценностей. Человек может полностью посвятить свою жизнь служению другому человеку, например любимому ребенку. Система ценностей — любви, добра, заботы, альтруизма,— казалось бы, придает его самоотречению великий моральный смысл. Но она же содержит в себе глубокое внутреннее противоречие: ведь здесь ценность одной личности отрицается во имя другой, т. е. нарушаются те же общие

моральные требования доброты, заботы, на которых эта система зиждется. Самоотказ может означать признание обесценки отдельной личности, моральную девальвацию ее судьбы. Он несет на себе клеймо морального неравноправия, унизительной жертвенности. Вот почему как замысел целой жизни он неверен, представляя собой аберрацию от гуманных ценностей. Он возможен и нравственно велик только в чрезвычайных обстоятельствах (растянувшихся к тому же, что редко случается, на целую жизнь). В обычных обстоятельствах он ведет к мучительному, извращенному течению времени, ощущаемого как беспрерывная, сладостная жертва, приносимая любимому кумиру, ставшему средоточием всех интересов, надежд, тревог самоотреченного индивида.

Запас творческих сил отдельного человека (в том числе его нравственных сил), его возможностей к *беспрерывному саморазвитию* имеет свои социально-исторические, индивидуальные, возрастные и т. п. границы. Остановка, тупик, отклонение, даже попятное движение — все это особенности не только противоречивого общеисторического развития, но и развития индивидуального. Как временные моменты, они преодолеваются в саморазвитии, обогащении личности духовными ценностями. Но остановка или тупик могут приобрести хронический, затяжной характер. В этом случае наступает перманентный духовный кризис, человек начинает жить в особом временнóм ритме, острота его переживания течения своей жизни резко снижается. Дни тянутся как годы, похожие один на дру-

гой. А годы, когда на них бросают ретроспективный взгляд, кажутся мимолетно пролетевшими днями. *Ценностная насыщенность* подобного течения индивидуального времени, как правило, невелика и *однообразна.* Другое дело — течение времени в жизни человека-борца, достигающего и творящего новые ценности. Здесь парадоксальность «тактического» и «стратегического» ощущения времени нередко иная: дни летят, бьются в напряженном ритме, кажутся быстротекучими, мимолетными; зато годы, когда на них оборачиваются, оказываются большими, насыщенными событиями и свершениями, личностно-весомыми, как гранитные глыбы. Впрочем, парадоксальность восприятия индивидуального времени весьма разнообразна: здесь много и иных личных моделей (их убедительно показывает, в частности, художественная литература).

В повести Виктории Токаревой «Талисман» обрисована полуреальная, полуфантастическая ситуация: ученик одной из московских школ, по прозвищу Дюк, поставил себя в роль «талисмана», сопутствие которого кому-либо якобы неизменно приносит желаемую удачу. Необычность, непосредственная сила действий лиц, которым помогает «Дюк-Талисман», действительно приносит им удачу, в которую они верят, верят как в нечто им «ниспосланное», которое сами-то они в обычных состояниях добыть не в силах. Среди тех, кому помогает мальчик-талисман, обаятельная сорокалетняя женщина, которую фантазия Дюка наделяет именем «Аэлита». Ей, сорокалетней женщине, чувствующей се-

бя старой, «как никогда» нужна молодость — она влюбилась в мужчину моложе ее на десять лет и хочет жить с ним, как равная с равным. И вот «Аэлита» просит Дюка сделать так, чтобы считалось, что ей почти столько же лет, сколько ее любимому человеку. После неудачи в попытке официально, через милицию, изменить дату рождения, Дюк исправляет эту дату в паспорте сам: теперь там отмечено, что «Аэлите» 31 год. Когда мальчик-талисман отдал ей паспорт, она раскрыла его, «вцепившись глазами в страничку. Потом вскинула их на Дюка, и он увидел, как в ней — р-раз! — туго выстрелило солнце... Она поднялась с лавочки. И помолодела прямо на глазах... Он увидел, как она распрямилась, стерла с себя пыль, вернее некоторую запыленность временем. И засверкала, как новый лакированный рояль, с которого сняли чехол»[1]. Она поверила в то, во что хотела верить,— что она молода и... действительно помолодела. Нетрудно представить себе, что и вести себя теперь «Аэлита» будет как молодая, тридцатилетняя женщина, причем в известном смысле не обманывая своего молодого мужа насчет своего возраста: ведь она действительно верит в то, что ей ниспослали молодость — если и не реальную, как в сказке, по волшебству, а какую-то «условную», однако все равно — «ниспослали». И она намерена жить с этой верой действительно, как молодая,— «без обмана».

Что же, спросит читатель, значит, все-таки верны формулы: «Считай себя молодым — и

---

[1] *Токарева В.* Талисман.—Юность, 1982, № 3, с. 29.

ты будешь им», или «Каждый молод настолько, насколько считает себя молодым», или «Считай себя счастливым — и ты будешь им», или «Каждый счастлив в той мере, в какой считает себя счастливым»? Только в известном смысле: как момент жизни человеческой. Ибо она — жизнь — сильнее и мудрее любых самоустановок на весь реальный временной путь, проходимый личностью, и ее-то в конце концов обмануть нельзя. Не случайно мальчик-талисман спрашивает у своей умной мамы — а что же будет с «Аэлитой», которую он «омолодил»? И получает трезвый ответ: «с ней... ничего не случится. Просто будет жить не в своем возрасте. Пока не устанет». Это «пока не устанет» поражает своей свинцовой неотвратимостью и глубинной мудростью. Ведь жизнь действительно процесс и ее нельзя остановить, замерев на каком-то возрастном этапе. Вся сложность философско-этической проблемы «стареющей Аэлиты», видимо, не во внешних все же параметрах ее возраста, а в содержании ее жизни. Что же будет, когда она устанет жить «не в своем возрасте»? Горькая расплата? Неумолимость крушения? Или просто равнодушное «возвращение на круги своя»? Сумасшедшая непримиримость или раскаявшееся смирение? А может быть — счастье нового понимания жизни? Все может быть... Мы этого не знаем. Это зависит уже не только от стареющей «Аэлиты», но, прежде всего, от содержания той жизни, которую она вела не в своем возрасте. От искренности, взаимопонимания и любви в этой жизни. Т. е. не от нее одной, а и от ее возлюбленного, ее человеческого ок-

ружения. Человек — даже в случае со стареющей «Аэлитой» — не может сам, «один» сделать себя молодым: он может быть молодым не в одиночку, а только «вместе». Возраст и содержание жизни — это и сокровенная этическая проблема: морального самочувствия человека (субъективное течение времени) и его свершений, дел, их ценности и нравственной значимости для других людей (объективация индивидуальных моральных ориентаций в социально объективном ходе времени, течении исторических событий).

Но здесь важно подчеркнуть другое: опасность остановки в развитии личности, опасность, которая определяется не только объективными социально-культурными условиями, но и субъективными причинами, имеет свои нравственно-психологические корни. Личность несет моральную ответственность за состояние духовно-нравственной стагнации, в которую она, как в нирвану, погружается. Этот собственно-субъективный, нравственно-психологический феномен надо сполна учитывать. Не будем столь слепыми, чтобы утверждать, что совсем нет людей, которые духовно «умерли» на много лет раньше, чем их хоронят. «Рождение в конвенциальном смысле этого слова есть только начало рождения в более широком смысле. Вся жизнь индивида есть не что иное, как процесс его самостановления ...трагической судьбой многих индивидов является смерть до того, как они полностью родились»[1]. К сожалению, такие лю-

[1] *Fromm E.* (ed.). The Nature of Man. L., 1968, p. 309.

ди существовали всегда, существуют они и при социализме. Но *именно социализм* — особенно взятый в коммунистической перспективе — исторически, реально ставит задачу такого полнокровного развития человеческой индивидуальности, которое бы исключало это явление из парадоксов временно́го течения нравственной жизни.

В известном смысле верно утверждение, что творчество есть выражение всей жизни человека. Человек не только преобразует окружающую его действительность, но и постоянно творит свою личность.

Творческая полнота жизни, прожитой честно и с достоинством,— самое верное противоядие против пессимистического восприятия темпорального течения жизни. Именно тогда уместны поэтические строки А. Блока:

Благословляю все, что было,
Я лучшей доли не искал.
О, сердце, сколько ты любило!
О, разум, сколько ты пылал!

Пускай и счастия и муки
Свой горький проложили след,
Но в страстной буре, в долгой скуке —
Я не утратил прежний свет[1].

Вся жизнь человека выглядит как напряженное творческое усилие, в том числе моральное; разумеется, усилие разной степени интенсивности у различных личностей, а также в разные этапы жизни одного отдельного человека. Без собственной лепки, выработки и утверждения своей моральности человек не

---

[1] *Блок А.* Стихотворения. Поэмы. Театр. В 2-х т. Л., 1972, т. 2, с. 109.

имеет лица. Особенно важен постоянно воспроизводимый результат этой лепки — творческое единство, целостность личности, в том числе целостность моральная. Нужны решительные внутридушевные усилия, чтобы добиться гармонической моральной целостности, не допустить раздвоения и распадения на части духовного мира личности. Сознательное самовоспитание, высокое понимание личной ответственности не только за свои поступки, но и за свое развитие, за то, чем стал человек сегодня, в отличие от вчера, и чем он *становится* завтра,— важнейшее условие достижения гармонической целостности личности, единства ее моральной структуры. Недаром основоположники марксизма столь большое значение придавали задаче выработки сознательного, ответственного отношения личности к своему развитию, проблемам *самовоспитания*. Они не случайно писали, что «призвание, назначение, задача всякого человека — всесторонне развивать все свои способности...»[1]. В этом моральном требовании коммунистического мировоззреиия — его глубокий *гуманный* смысл.

Нравственность, которая понимает *добродетель* как непрерывное страдание, как личную *жертву*,— это не коммунистическая, а сектантская, фанатично-авторитарная нравственность. Именно в этом случае возникает обывательское мнение, будто несчастья только и делают человека добродетельным, а долг есть нечто, что постоянно кормится за счет личного счастья, полноты жизни человека.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 282.

Такая мораль прямо ведет к самоунижению человека и не имеет ничего общего с коммунистической. Да, мораль включает в себя требование самопожертвования, готовность человека к нему, к бескорыстному творению добра, состраданию, любви, дружбе, даже если это сопряжено со страданием, нуждами, трудностями. Но она не сводится к этому. Думать так — значит разделять иллюзии «несчастного сознания» обывателя, задавленного чуждыми ему социальными силами. Этика должна учить не только самопожертвованию, бескорыстию, самообузданию, но и способу полноценного личного развития, самовыражению, защите своего достоинства, умению понимать самоценность индивидуального бытия — своего и чужого; причем учить этому в коллективистских взаимоотношениях, в нравственном сопереживании общих ценностей, в братской солидарности. Мораль действительно обуздывает порочные наклонности человека, лечит их страхом наказания, боязнью осуждения и остракизма. Но мораль, построенная лишь на осуждении, недолговечна, исторически бесперспективна. Вызывая страх, она порождает ложь. Ложь узаконивается как моральное лицемерие, как уступка добродетельности. Подобное состояние личности — плохая почва для нравственного ее развития, для полноценного ощущения смысла и значимости времени течения ее жизни. Мораль здесь чахнет, ориентирующее значение ценностей утрачивается. Как правда противостоит лжи, так моральная убежденность противостоит нравственному лицемерию и ханжеству. Подлинно жизнеспособная

мораль строится на творческих началах саморазвития общества и человека, освящая их гармоническое единство. Подлинные функции нравственности не в запретах (хотя она их и имеет), а в стимулировании позитивного развития личности, обогащаемого ценностями человеческой солидарности, одухотворенного продвижением к намеченному идеалу. И именно такой, подлинно гуманной моралью является мораль коммунистическая.

Коммунистическое переустройство общества превращает из мечты в действительность требование активного *включения* человека, его целей и идеалов в историю. Поколения людей, строящих это общество, постепенно избавляются от гнета стихийных социальных сил, от собственной неразвитости, духовной односторонности. Они во все большей степени выступают *творцами* своего собственного будущего. Таким образом, изменяется гуманистический смысл *преемственности* настоящих и будущих поколений людей в истории. Воздействие современников на будущее возрастает, и не только не в ущерб их сегодняшним надеждам и чаяниям, а с целью *совершенствования* существующих ценностей.

Итак, ложным и спекулятивным является то представление о гуманизме, которое антимарксисты противопоставляют коммунистическому мировоззрению. Марксисты-ленинцы за подлинный, реальный гуманизм, *гуманизм в борьбе и движении*. С позиций марксистско-ленинской этики передовые социальные усилия людей, как правило, вели к более полнокровной и возвышенной моральной жизни, к резкому взлету всех духовных сил челове-

ка. Только в движении, в развитии, в стремлении повлиять на будущее, сделать его *лучше,* чем настоящее,— только здесь не оскудевают нравственные источники жизни человека. И именно здесь — историческая перспектива нравственным исканиям человека, перспектива, действительно выводящая эти искания в сферу гуманистических ценностей, а не в тупик эгоцентризма, равнодушного эгоизма и мизантропии. Противники марксизма, стремящиеся приписать коммунистическому социальному движению антигуманный смысл, не понимают ни его действительного исторического значения, ни его подлинного гуманизма. Прогресс — не монотонное, маршеобразное движение вперед. Его содержание, его тип и ритм изменяются. Коммунистический прогресс — в том числе с точки зрения развития гуманизма — есть новый исторический тип прогресса. Его условием является превращение людей в сознательных творцов истории, это переход человечества из царства необходимости в царство свободы. Именно здесь «то объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом»[1].

Призывая людей к борьбе за лучшее будущее, марксисты никогда не рассматривали их судьбы как простое «удобрение» для исторического прогресса. Передовые люди идут, когда надо, на страдания, лишения и т. д. вовсе не потому, что считают себя и свои запросы ничего не стоящими, недостойными историче-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 227.

ского существования. Напротив, они идут на все эти тяготы сознательно, чтобы развить (и тем *уберечь* для будущего) свои идеалы и ценности. В этом важнейшее собственно *этическое* отличие коммунистической устремленности в будущее от морального фанатизма, который лишь прикрывается дымовой завесой фраз о будущем, а реально, на практике осуществляет совсем иные цели.

Коммунистическое мировоззрение способствует и соответствует (в том числе нравственно) росту *творческих* моментов жизнедеятельности человека. Здесь характерны данные многих социологических исследований моральных ориентаций молодежи, проведенных у нас в стране (Здравомысловым, Ядовым, Коном, Грушиным, Харчевым, Лисовским и другими). Все эти исследования констатируют высокий уровень уверенности в осуществлении идеалов молодежи, их общественно и морально значимый смысл. Это — несомненное свидетельство гуманистического характера социалистических общественных отношений, не только дающих людям высокие цели, но и обеспечивающих широкие возможности и средства их достижения. Конечно, молодежи свойственно оптимистически смотреть в будущее, даже недооценивать трудности (объективные и субъективные) движения вперед (как свидетельствуют более поздние социологические исследования, проведенные среди инженерно-технических работников, там процент уверенности в достижении целей, как и удовлетворенности достигнутым, ниже, чем в более молодых возрастных группах). Но здесь важно отметить

другое: нравственно-психологическую уверенность молодого поколения, уверенность, свидетельствующую о той здоровой моральной атмосфере, о том облагораживающем нравственном значении, которую обеспечивает людям коммунистическая целеустремленность.

Несомненно, счастье и его субъективный момент — *удовлетворение течением жизни в целом* — располагается во всех трех темпоральных характеристиках человеческого бытия: прошлом, настоящем, будущем. Из их взаимодействия и складывается ощущение *самоценности* личности. Когда настоящее не только радует само по себе,— если оно наполнено свершениями, если в нем происходит самореализация,— но и бросает свой отблеск па уже прошедшее, озаряет светом оптимистического видения будущее. В эти моменты прошлые неудачи и страдание выглядят менее значительными, а удачи и радости — более. Когда же настоящее означает состояние несчастья и горести, темнеет и прошлое, и будущее. Вообще, ценностно «сверхназначимое» — и в виде возвышенно добрых поступков в прошлом (или отвратительных проступков), и в поведении, протекающем в настоящем, и в целеполагании будущего (идеал) — это и есть те вехи *моральности жизни личности,* которые объединяют прошлое, настоящее и будущее в целостное мироощущение.

Клеветнически приписываемые антикоммунистами марксистам-ленинцам мрачные идеи о дозволенности попрания «настоящего во имя будущего» — это лишь перекроенные

идеи и мысли откровенных антиреволюционных сил в истории, сил реакции. Связь этих представлений с историей реакционной общественно-политической мысли несомненна. В России их наиболее широко разрабатывали не только Н. Бердяев и С. Франк. Возникли они еще ранее, и с ними приходилось бороться, например, даже А. Герцену. Последний писал: «Народы представляли бы нечто жалкое, если б они свою жизнь считали только одной ступенью к неизвестному будущему: они были бы похожи на носильщиков, которым одна тяжесть ноши и труд пути, а руно несомое — другим»[1].

Разумеется, расширенное экономическое воспроизводство общества требует всегда эффективного распределения общественных ресурсов таким образом, чтобы обеспечить удовлетворение как нужд настоящего, так и требований развития в будущем. Это реальная, в частности экономическая, проблема. Добиться гармонического сочетания настоящего с будущим в общественном воспроизводстве — непростая задача, решение которой во многом зависит от наличных социально-экономических условий. Например, в неблагоприятных условиях (при экономической неразвитости, военной угрозе и т. п.) главные усилия могут быть направлены на изменение этих условий, на создание в близком будущем новых возможностей общественного воспроизводства. Напряжение, усилия, применяемые в этом направлении,— единственный способ вырваться из заколдованного круга от-

---

[1] *Герцен А. И.* Избр. филос. произв. М., 1948, т. 1, с. 88.

сталости, даже если этот рывок связан с известными тяготами и лишениями. Каждая социально-экономическая ситуация диктует свой необходимый баланс соотношения настоящего и будущего, который должна открыть научная политэкономия. Здесь, разумеется, возможны ошибки, преувеличения, упущенные возможности и т. д. Но все дело в том, что антикоммунисты рассматривают этот процесс расширенного воспроизводства при социализме не сам по себе, в его реальных проблемах, трудностях, которые преодолеваются нашим движением вперед. Нет, они вообще хотят доказать антигуманность коммунистической целеустремленности в будущее, внушая обывателям ложную мысль, *как будто бы без всякой устремленности в будущее можно жить, не зная забот, в радостях и наслаждениях*. Но это, разумеется, нелепая *иллюзия:* ни одно общество, не впадая в состояние разложения и регрессии, не может остановиться на настоящем, не заботясь, не тратя усилий на обеспечение будущего.

В образной форме призыв избавиться от земных забот содержался еще у Христа: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; и отец ваш небесный питает их... Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне...» (Мф., 6:25, 26, 34). Так необходимость обеспечения человеческого бытия, достигаемая лишь с помощью труда, отвергалась на словах, в форме религиозной, требующей прежде всего «спасения души». Однако даже религиозные оппоненты социализма ныне редко всерьез опираются на эти слова из Нагорной проповеди.

Буржуазным идеологам, распространяющим вымыслы, будто марксисты-ленинцы требуют жертвы настоящего во имя коммунистического будущего, оказывают услугу мелкобуржуазные извращения принципов марксистского гуманизма. Эти извращения сопровождаются пренебрежением к настоящим нуждам, и в частности переходом на позиции морального фанатизма сектантского толка, не имеющего ничего общего с содержанием, самим духом марксистского мировоззрения; фанатизма, который под прикрытием звонких фраз о будущем, по существу, принижает значение моральных ценностей борющейся массы, рассматривая массу, ее усилия лишь как топливо, которое, сгорая, дает обществу движение вперед. Тезис о «тысячелетнем» строительстве коммунизма с одновременным упором на бедность, страдания, лишения, которые якобы есть гарант «революционности»,— яркий образчик подобного извращения.

Гуманизм коммунистического идеала исключает любую моральную абсолютизацию будущего за счет настоящего. Подобная абсолютизация означает лишь извращение принципов коммунистического гуманизма, не приближает, а отдаляет осуществление коммунизма. Подлинная коммунистическая целеустремленность способствует расцвету творческой деятельности людей в настоящем, а отнюдь не истощает их во имя будущего (кстати сказать, истощение — свидетельство скрытой подмены коммунистических целей какими-то иными: националистическими, мелкобуржуазными, религиозными и т. д.).

Воплощение в жизнь коммунистического идеала — многогранное, трудное дело, которое ни в коем случае нельзя рассматривать сквозь розовые очки. Как указывал В. И. Ленин, самая сложная часть коммунистического преобразования — это строительство нового общества, а не процесс разрушения старых порядков. В этом строительстве необходимо ясное вúдение цели, упорство, энтузиазм, стойкость. Сейчас в истории такой период, когда ценность, смысл настоящего, будущего и прошлого ощущаются наиболее остро. Это примета крупномасштабных социально-политических сдвигов, которые переживает человечество. Здесь и прошлое приходится переосмысливать заново, да и будущее выглядит не совсем так, как виделось прежде. Проблема завтра вдруг осязаемо вторгается в сегодня, вызывая у одних радость, у других — тревогу, у третьих — сопротивление. Человек обнаруживает, что он живет во времени, что поток социального времени быстротекуч и ритм его ускоряется. То, что в настоящем, то, что еще существует, заметно переместилось к прошлому, а то, что казалось неопределенным будущим, вошло в настоящее. Настоящее оказывается на стыке вчера и завтра, к нему невольно прикладывается мера ценности.

Вот почему здесь возможны самые различные ориентации, «нити надежд»: уход в прошлое, ностальгия по ушедшим ценностям, попытка жить сегодняшним днем, стремление подчинить его будущему, понимаемому как некий эсхатологический конец, завершение желаний и целей; и т. п. Возможны и иные варианты нравственного самочувствия

времени, например, такое, которое поэтически выразил в своих строках А. Блок:

Длятся часы, мировое несущие.
Ширятся звуки, движенье и свет.
Прошлое страстно глядится в грядущее.
Нет настоящего. Жалкого — нет[1].

Это настроение — предчувствие, момент «зыбкости» настоящего, когда оно прямо переливается в будущее в результате социально-исторического, революционного творчества масс людей.

Здесь, при этом испытании на ценность, переход от настоящего к будущему может выглядеть для людей по-разному. Классово-партийная заинтересованность оказывается внутренне присуща этим испытаниям. С позиций устоявшегося течения настоящего будущее нередко кажется бесконфликтным. Когда же оно вторгается в настоящее, требуя ответа на новые, реальные проблемы, когда обнаруживается, что движение вперед и на новом, более высоком уровне социального прогресса происходит через преодоление противоречий, тогда-то и появляются люди, которые задают вопрос: «А стоит ли?» Стоит ли менять старые, но привычные проблемы на новые, в немалой степени неизведанные? Пессимизм во взглядах на будущее здесь спонтанно выражает тревогу за стабильность положения некоторых классовых слоев, которым это будущее угрожает или которые находятся на перепутье. В. И. Ленин, оценивая наиболее крутой из всемирных поворотов ис-

[1] *Блок А.* Стихотворения. Поэмы. Театр, т. 2, с. 135.

тории, начавшийся с победы социалистической революции 1917 г. в России, писал: «История человечества проделывает в наши дни один из самых великих, самых трудных поворотов... Из бездны страданий, мучений, голода, одичания к светлому будущему коммунистического общества, всеобщего благосостояния и прочного мира; — неудивительно, что на самых крутых пунктах столь крутого поворота, когда кругом с страшным шумом и треском надламывается и разваливается старое, а рядом в неописуемых муках рождается новое, кое у кого кружится голова, кое-кем овладевает отчаяние, кое-кто ищет спасения от слишком горькой подчас действительности под сенью красивой, увлекательной фразы»[1]. Эти ленинские слова — общая оценка того этического пессимизма, который пытаются внушить народным массам антимарксисты, всячески смакующие трудности коммунистического строительства.

4. Ирония истории и «новое зло»

Представление о будущем прямо связано с заботой о реализации *идеала*, с диалектикой *нежелательного* или *желательного*, надвигающейся на человека. *Счастье* и *несчастье*, мировоззренческие координаты *смысла жизни* — все это имеет свою ценностную проекцию на плоскость будущего. Вот почему проблема *предвидения* будущего, его достижения — через оптимистическую или пессимистическую его оценку — это проблема не только истори-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 36, с. 78.

ческая, научная, но и нравственная. Она прямо связана с *нравственным самочувствием* человека в настоящем, *с ценностными ориентациями* его сегодняшней социально-практической активности.

Будущее ныне неудержимо и ускоренно вторгается в настоящее. Эта истина, которую теперь в значительной мере осознали не только фантасты, философы, социологи, но и массы людей, ранее ограничивавшихся своими сегодняшними, непосредственными потребностями, интересами, трудностями. Гигантское ускорение поступательного развития общества придает особое значение социальному предвидению. И это предвидение прямо смыкается с социально-нравственной оценкой настоящего. Ведь будущее — не однозначно и однолинейно: оно скрывает в себе ряд (хотя и разной степени осуществимости) возможностей развития. Будущее создается в настоящем, сегодняшней деятельностью людей. Настоящее — колыбель будущего. Но и будущее — через диапазон присущих ему вероятностей — воздействует на настоящее, стимулируя появление в нем *нового*. Представление о будущем, влияя на настоящую деятельность людей, побуждает их концентрировать свои усилия на реализацию определенных возможностей. *Ценностное предпочтение* будущего далеко не безразлично для поступательного хода истории. Это тем более важно учитывать, что многие исторические последствия человеческой деятельности, имевшие ранее значение отдаленных и неопределенных, ныне все более превращаются в прямые и предсказуемые. Жизнь одного поколе-

ния теперь вбирает в себя столько перемен, сколько ранее не выпадало на долю нескольких поколений. Ускоренный бег социального времени требует нового приспособления к нему психики человека. Ведь люди, родившиеся на рубеже XIX и XX веков, бывшие свидетелями первой мировой войны, Октябрьской революции в России, пережили и вторую мировую войну, стали очевидцами образования содружества социалистических стран, узнали о взрывах атомной бомбы; им, свидетелям первых полетов на самолете и экспериментов с сигналами радио Попова, удалось увидеть на экранах телевизоров передачи из космоса. Современным поколениям нужно будет привыкнуть к стольким новшествам и переменам, скольких ранее человечество не знало за столетия. Этим поколениям приходится принять на себя груз нравственной ответственности за последствия своей деятельности, которые обнаружатся не где-то в отдаленном будущем, при жизни праправнуков, а в их пожилом возрасте, при жизни их детей.

Личность живет не только своей индивидуальной жизнью, но всегда (сознательно или бессознательно) также жизнью современного ему общества, современной эпохи. И если будущее ускоренно входит в поступь эпохи, биение пульса, ход перемен и событий, то это прямо сказывается на нравственном самочувствии человека. Перед отдельной личностью могут постоянно возникать непосредственные задачи, проблемы и более отдаленные цели, перспективы, у которых он черпает свои надежды; в этом процессе, даже если он кажется индивидуально-личным, обособленным,

скрывается ритм, течение общественной исторической жизни; от подспудного влияния этого течения может избавиться разве что настоящий отшельник. Если в течение социального времени наблюдается оскудение его ценностного смысла, если оно перестает отвечать на вопросы, превосходящие по своему нравственному содержанию мимолетно-мелочные, частные нужды индивида, тогда это вызывает ощущение подавленности, неуверенности, неудовлетворенности, беспокойства. Бег социальных перемен, ритм исторического времени может возвышать, интенсифицировать нравственную самооценку личности или, напротив, принижать, обесценивать ее. Господствующее в обществе мировоззрение всегда стремилось сгладить, затушевать с помощью иллюзий и самовнушения это обесценение. Видимо, поэтому буржуазное мировоззрение — в том числе его философско-этические, социально-политические концепции — столь настороженно и чутко реагирует на чувство времени у современного человека, находя самые различные способы воздействия на это чувство.

Прежние общественные уклады оправдывали свои системы ценностей ссылками на прошлое, на традиции и вековые обычаи; современные же в поисках оправдания своего существования обращаются прежде всего к социально-нравственному идеалу желательного будущего. Эта идеологическая особенность нашего времени соответствует всему характеру социально-исторического развития, его ускоренному темпу, порывистому ритму и широте перемен. Даже чисто науч-

ное предвидение будущего имеет не только познавательное, описательное значение, но и нормативно-ценностное, идеологическое. В этом — одна из причин бурного расцвета футурологии, различных попыток прогнозирования будущего. Здесь же, в нормативно-ценностной сфере прогностики, пролегает «огневой рубеж» конфронтации марксистского и буржуазного мировоззрения: буржуазные футурологические концепции противопоставляются теории научного коммунизма.

Впрочем, нас здесь интересует не весь комплекс современных представлений о будущем, содержащийся в буржуазном мировоззрении, а та его часть, которая носит откровенно реакционный характер, или даже более узко — то его мировоззренческое ядро, которое содержит откровенно *антигуманистические* идейные образования, утверждая безысходный трагизм течения социально-исторического времени, бесполезность усилий человека сделать будущее лучше, тогда как оно якобы всегда приносит лишь новые страдания и несчастья.

Одним из таких негативных идейных образований и выступает представление о неискоренимой *иронии истории*, обращающей якобы в зловещую насмешку все устремления людей — как массовые, так и индивидуально-личные. Эта антиидея означает морально-ценностное отрицание всех попыток *творчества* людей в истории. Ее скептическое жало призвано отравить ядом сомнения всякое человеческое начинание, внедряя в сознание пессимистическое убеждение в тщете всех человеческих усилий, в непреодолимости

несчастья и страданий. Всякая попытка в истории достичь поставленных поколениями благородных целей с этой точки зрения оборачивается новым злом. Торжествует зло, как бы насмехаясь над человеческими усилиями, принесенными жертвами и тяготами. Правда, появляется зло в новой, неведомой ранее форме. *Новизна* зла — вот итог всех усилий воплотить добро в истории. При этом зло состоит даже вовсе не в том, что люди не достигают поставленных целей. Нет, они могут их достигать, и даже в довольно адекватном к первоначальным замыслам виде (хотя последнее и случается весьма редко). Но, достигнув, они обнаруживают, что породили новое, *неожиданное* зло и несчастье. Манящая добром и счастьем призывная улыбка будущего, за которое страстно боролись, оборачивается гримасой иронии настоящего, которое, как бы издеваясь над достижениями человека, ставит его в еще более безысходное, отчаянно-мучительное положение. История иронизирует над своими творцами, ввергая их в пучину новых бедствий, круша их надежды на лучшее будущее.

Заметим с самого начала, что эта мрачная антиидея о безысходной, трагической для судеб людей иронии истории тем и привлекает наиболее последовательных буржуазных идеологов, что легко может быть поставлена на службу антикоммунизму. Солидный мыслительный материал, накопленный в рамках этого пессимистического идейного образования (у С. Кьеркегора, К. Барта, А. Либерта, Н. Бердяева, Р. Нибура), прямо оборачивается против оптимизма коммунистического иде-

ала будущего. Недаром Р. Нибур откровенно использовал эту антиидею против социалистической революции, утверждая, что она ведет к «ироническим», неожиданным для ее сторонников результатам. Он даже попытался подобным образом интерпретировать ход Октябрьской социалистической революции в России (причем, видимо, с целью создания впечатления большой убедительности и непредвзятости, ссылался как на своих идейных предшественников не только на К. Барта, но и на... Ф. Энгельса!). Другой американский идеолог, Б. Нельсон, упрекает К. Маркса в том, что он не предусмотрел, что новое общество может создать новые «механизмы саморазрушения», вызвав новые страдания и несчастья людей. «Жестокая судьба преследует идеалы и идеи,— пишет он.— Их первозданная чистота выхолащивается и даже извращается. Бюрократизация подстерегает каждый порыв. Всякое новое видение подчиняется стандартизации. Всякая вспышка духа гаснет в единообразии. Это уже произошло с Нагорной проповедью Христа, с тезисами Лютера и безусловно должно случиться с Коммунистическим манифестом Маркса и Энгельса»[1]. Короче говоря, борьба за будущее ничего не стоит, ибо все всегда кончается неудачей.

Эту же мысль в специфически экзистенциалистском и мистически-религиозном духе развивал в своих сочинениях Н. Бердяев. По его мнению, никакое социальное совершенст-

---

[1] The Origines of Modern Consciousness Ed. J. Weiss, Detroit, 1965, p. 162.

во не может устранить страдания от смерти, любви, ревности, зависти, непонятости, разочарования в людях, измены, уязвленного самолюбия и т. п. Причем именно тогда, когда будет создан новый общественный порядок, свободный от несправедливости, материального недостатка, невежества, именно тогда, дескать, людей охватит духовная тоска, именно тогда массы людей, а не избранные только полностью почувствуют невыносимый трагизм жизни[1]. Парадокс времени состоит, согласно концепции Н. Бердяева, в том, что новое появляется не в историческом времени, а во времени экзистенциальном, расположенном в сфере личной судьбы. Это и есть трагизм человека в истории, не могущего слить эти два течения времени. Так, идеалистически разорвав течение социального и личного времени, приписав последнему некую надысторическую, таинственную творческую силу, Н. Бердяев обосновывал мысль о безнадежности упований людей на лучшее будущее, достигаемое с помощью поступательного общественного развития. Более того, он проводит мрачную мысль о том, что история и ее временное течение движется ненавистью, а не любовью: «...и с остротой ненависти связаны наиболее динамические ее моменты». «В сущности, история делалась как преступление»[2],— заключает Н. Бердяев.

Столь мрачный взгляд на будущее — достояние многих видных буржуазных идеоло-

---

[1] См.: *Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, с. 102.

[2] *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики, с. 180.

гов. Например, по мысли А. Тойнби, человечество ныне потеряло всякие ориентиры и «не видит пути в будущее», его ожидает либо «самоликвидация», либо исчезновение личности в «тоталитарном» мировом режиме[1]. Гибель человека, порабощенного техникой и утратившего нравственную и духовную самобытность, предрекали также Л. Мамфорд, Ж. Эллюль, П. Гудмэн и другие. Ныне «миллионы человеческих существ живут в тени тотальной катастрофы»[2], обесчеловечиваясь и теряя смысл существования, считал Л. Мамфорд.

Пессимистическое представление о будущем буржуазные идеологи прямо противопоставляют марксистско-ленинскому учению о прогрессе, как якобы ненаучной нормативно-утопической схеме исторического развития[3]. Как прорицает в этой связи К. Поппер, марксистам, «даже при самых лучших намерениях создать на Земле рай, удается создать лишь ад — тот самый ад, который только человек может приготовить своим собратьям»[4]. Аме-

---

[1] *Toynbee A.* Surviving the Future. L., 1971, p. 154.

[2] *Mumford L.* Myth of the Machine. N. Y., 1970, p. 75.

[3] Примером подобного подхода может служить работа Р. Таккера «Марксистская революционная идея» (*Tucher R.* The Marxist Revolutionary Idea. N. Y., 1969) и книга Ф. Грайер «Марксистская этическая теория в Советском Союзе» (*Grier Ph. T.*, Marxist Ethical Theory in the Soviet Union. Boston 1978).

Критику антимарксистских нападок на нравственный прогресс мы предпринимали ранее в книге «Критерии нравственного прогресса» (М., 1967).

[4] *Popper K.* The Open Society and its Enemies. L., 1962, v. 2, p. 86.

риканский идеолог А. Улэм считает утопичным марксистский социализм, который при попытках его достижения оборачивается неожиданными результатами[1], а английский этик Х. Мейнелл считает, что никто не может дать гарантии того, что в итоге революции «результирующая сумма несчастий и притеснений не окажется реально хуже, чем в настоящем»[2].

С несколько иных позиций критикует нравственную футурологию экзистенциальная философия. Предположим, говорят философы этой ориентации, что возможно создание четкого социального прогноза, достаточно обоснованного, чтобы устранить с известной степенью приближения деструктивное влияние «иронии истории». Но сам факт следования этому проекту предполагает, что человеческие действия должны быть в каждый определенный момент строго детерминированы. Таким образом, на алтарь будущего абстрактного добра кладется реальная, невосполнимая, фундаментальная ценность личностного бытия — свобода. Новое зло «иронии истории» оказывается... запрограммированным злом отречения от индивидуальности, творчества во всех областях жизни, в том числе и моральной. Истоки подобных взглядов следует искать в наивной иллюзии возможности «абсолютной свободы», а также заезженном представлении о том, что всякое планирование, особенно социальное, подобно прокрустову ложу урезает игру спонтанных индиви-

[1] *Ulam A.* Socialism and Utopia. Daedalus, 1965, Spring.

[2] *Meynell H.* Freud, Marx and Morals, p. 84.

дуальных устремлений, неизбежно связано с декретированием, насилием, подавлением и т. д.

Представление об иронии истории, разумеется, не беспочвенно, оно базируется на ряде реальных особенностей общественного развития. Особенностей, которые в этом представлении абсолютизированы и пессимистически вывернуты наизнанку. Еще Гегель обращал внимание на тот факт, что люди в истории «добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения», что здесь «получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся...»[1]. Эта особенность общественного развития, прямо зависимая от степени *стихийности* социального процесса, была научно объяснена в марксизме. В процессе исторического творчества людей результаты *полностью* почти никогда не совпадают с первоначальными целями. Во-первых, сама историческая реализация, использование одной, а не другой возможности придают результату особый колорит, особую форму и т. д. Во-вторых, результат деятельности людей имеет и те побочные последствия, которые они не предвидели и которые оказываются для них неожиданными. И наконец, в-третьих, достигнутый результат, определяя вероятность дальнейшего исторического развития событий, может вызывать в более отдаленном будущем совсем не те по-

---

[1] *Гегель.* Соч. М.— Л., 1935, т. 8, с. 27.

следствия, которыми желали бы ограничиться в своей деятельности люди. В своей работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» Ф. Энгельс обстоятельно, на конкретных примерах показал смысл этой иронии истории. Он отмечал, что люди до сих пор исходили из своих непосредственных, сегодняшних интересов, редко и с ошибками предвидя те последствия, к которым ведет реализация их целей. Особенно это относится к отдаленным общественным последствиям. Когда арабы, отмечал Ф. Энгельс, научились дестиллировать алкоголь, они не могли знать, что создали одно из средств, с помощью которого будут истреблены коренные жители еще не открытой тогда Америки; изобретатели паровой машины не подозревали о тех революционизирующих общественные отношения последствиях, к которым приведет внедрение этой машины в производство; и т. д. Объясняя эти факты, Ф. Энгельс вместе с тем дает оптимистическую их интерпретацию, противоположную мрачной антиидее о тщете всех человеческих усилий. Он отмечает, что по мере роста социального познания люди постепенно во все большей мере научаются предугадывать как косвенные, сопутствующие реализации их целей результаты, так и более отдаленные последствия. Общей особенностью прогресса общества, начиная с момента выделения человека из животного царства, является преднамеренный, планомерный характер деятельности людей, во все большей мере позволяющий им достигать их целей. Впрочем, подчеркивает Ф. Энгельс, для того, чтобы избегать нежелательных побочных

последствий в реализации человеческих целей, одного предвидения недостаточно; для этого требуется переворот в способе производства, переход от стихийного процесса социального развития к планомерному, сознательно регулируемому. Таким переходом и является коммунистическая революция. «То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины *будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают»* (курсив мой.— *А. Т.*)[1]. Таким образом, перед нами перспектива обуздания той иронии истории, которая действительно ранее нередко выглядела как насмешка над устремлениями людей. Заметим также, что Ф. Энгельс подходит здесь к проблеме обуздания иронии истории *диалектически*, не утверждая, что она исчезает сама собой сразу же с торжеством революции, в результате самого акта перехода из царства необходимости в царство свободы. Он пишет об ее обуздании во всей коммунистической перспективе, реализация которой и есть разрешение этой трагической загадки истории.

Характерно, что основоположники марк-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 227—228.

сизма-ленинизма, научно объяснив факт иронии истории, наметив реальные пути решения этой проблемы, пристальное внимание обращали и на нравственно-психологическое осознание этого феномена. «Люди, хвалившиеся тем, что *сделали* революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, чтó делали,— что *сделанная* революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории...»[1] Впрочем, здесь проявлялась общая особенность стихийного общественного развития, распространявшаяся на допролетарские революции. Тут нет вины этих деятелей, так как «они не могут действовать иначе! Что значат крохи нашего остроумия по сравнению с потрясающим юмором, который прокладывает себе путь в историческом развитии!»[2]. Пролетарская же революция, как отмечал К. Маркс в книге «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», ставит себе ясные цели, постоянно критикует себя, она не нуждается в идеологических одеждах, почерпнутых из прошлого, для того «чтобы обмануть себя насчет своего собственного содержания»[3]. В этом ее отличие от предшествующих революций. Основоположники марксизма не истолковывали иронию истории как нечто обессмысливающее всякую революцию, и тем более они видели начало обуздания этой иронии в социалистической революции.

Надо сказать, что проблема иронии исто-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. 1, с. 64.
[2] Там же, с. 65.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 8, с. 122.

рии, проявляющаяся в революции, неоднократно ставилась, на ней пытались спекулировать не только в философии, этике, но и в литературе. Можно вспомнить, скажем, не только русские антиреволюционные романы («Бесы» Достоевского, «На ножах» Лескова), но, скажем, роман А. Франса «Восстание ангелов».

Именно в революции и после нее общественная среда приобретает пластичность, и из нее можно лепить новые формы и отношения людей. Полярность сталкивающихся в конфликте нравственных классовых норм обнажает — ясно и открыто — перспективы социально-нравственного развития. Пульс нравственного конфликта здесь звучит в унисон с ритмом политической борьбы: с каждым его ударом — шаг вперед или назад, в сторону прогресса или регресса. Нравственный энтузиазм революционного народа изменяет моральную атмосферу вокруг деятельности всех людей. Каждый чувствует себя участником общего дела, перестройки самих устоев жизни. Революционная свобода понимается как народное творчество в деле активного изменения общественных отношений. Уже не только забота о личном благополучии, а историческое переустройство общества становится настоящим *нравственным делом*. А это во много крат повышает значение коллективистских, классовых форм морального действия, расширяет и обогащает *творческим содержанием* межличностные нравственные контакты. Неизмеримо возрастает роль верного морального выбора, значение нравственной последовательности, стойкости и от-

ветственности. В противовес критикам революционной нравственности, рассматривающим ее как взрыв иррациональных сил, отрицающих якобы моральный выбор, можно сказать, что революция *и есть моральный выбор*, нравственное искание — только в масштабах народных, *исторических*. Она означает воплощение нравственных исканий, которые проверены опытом лучших людей и народа, их борьбой, страданиями, прозрениями и даже кровью. И, разумеется, того морально-психологического, эмоционально-волевого порыва, который возвышает личность до высоких творчески-жизнерадостных состояний, одно из которых А. Блок выразил такими строками:

О, я хочу безумно жить:
Все сущее — увековечить,
Безличное — вочеловечить,
Несбывшееся — воплотить![1]

Будущее всегда несет в себе нечто непредвиденное, в том числе иногда нечто нежелательное. Ирония истории, состоящая в том простом факте, что «посев не похож на жатву»,— это реальный факт, а не некая выдумка. Однако степень и диапазон этой непохожести может быть весьма различным. Одно дело — стихийное социальное развитие, где плановое, целенаправленное начало ничтожно, там несоответствие будущего целям и надеждам действующих в истории поколений может быть весьма велико (капитализм). Другое дело — планомерное, целенаправлен-

---

[1] *Блок А.* Стихотворения. Поэмы. Театр, т. 2, с. 150.

ное развитие, где непохожесть результата на замысел может достигать величин минимальных, к тому же устранимых с помощью дальнейшей сознательной деятельности (при социализме). Причем непредвиденное, непохожее на замысел — это не обязательно морально нежелательное, вредное, оно может быть и полезным, нужным, быть нравственной находкой, способствующей гуманизации человеческих взаимоотношений. В этом также один из аргументов в пользу несостоятельности пессимистического истолкования иронии истории.

Человеческая деятельность не только реакция на внешние обстоятельства, не только обусловлена объективной ситуацией. Она на нее обратно воздействует, ее видоизменяет (разумеется, в пределах реальных, а не абстрактных возможностей). Творчество новой ситуации, с новыми объективными условиями — важнейшая предпосылка наиболее быстрого и безболезненного достижения желаемого будущего, ибо «обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства»[1]. И здесь мы сталкиваемся с преобразующим, обратным эффектом предвидения будущего, воздействием идеала будущего на настоящее. Это предвидение будущего, представление о нем, его идеал может вызвать у общественных сил (классов, партий, организаций) сознательные усилия по созданию объективных условий, в которых, как в колыбели, взрастет желаемое будущее. Говоря словами футурологов, «тогда вступа-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 37

ет в действие *информационная обратная связь прогноза деятельности человека с исходными и конечными условиями самого прогнозируемого процесса»*[1]. Предвидение будущего своим нормативно-ценностным призывом воздействует на настоящее, на деятельность людей, которая прорывается в будущее и начинает во все большей степени совпадать с содержанием предвидения.

Ирония истории — проблема философская, нравственная. Она может вести к безбрежному скепсису в отношении будущего, и она может вызывать реалистическое к нему отношение, требуя постоянной перепроверки на весах сомнения (этого необходимого компонента научного поиска) всех ценностных упований о достигаемом грядущем. Как философско-этическая проблема, она имеет не только общественные, социально-исторические, но и личностные масштабы. Это отмечал еще Гегель, анализируя проблему иронии в своей «Философии истории». Он приводил пример: человек из мести поджигает дом, а стихийная сила огня охватывает не только этот дом, но и другие, пожирая имущество и даже жизнь ни в чем не повинных людей... Таким образом, заключает Гегель, в субстанции действия заключается нечто такое, что выходит за пределы волеизъявления, целей виновника; действие обращается против того, кто его свершил, оно становится по отношению к нему обратным, сокрушающим ударом. Тот или иной поступок как результат личного морального выбора может в своем резуль-

---

[1] Философия и прогностика. А. Бауэр, В. Эйхгорн, Г. Кребер, Г. Шульце, В. Сегет, К.-Д. Вюстнек. М., 1974, с. 109.

тате иметь непредвиденные, нежелательные последствия. Ирония, следовательно, сопровождает и целенаправленную деятельность отдельного индивида. Она присутствует в самой диалектике цели и поступка, мотива (как осознанного побуждения) и результата действия. Традиционно в истории этической мысли эта тема рассматривалась как вечная проблема соотношения мотива и поступка.

В поступках *объективируется* моральность людей и их взаимоотношений. Через систему поступков всегда просвечивают внутриличностные мотивы, принятая человеком система ценностей, норм, идеалов, в ней выражается ценностная ориентация и нравственная позиция индивида. Если бы не было поступков, тогда действительно очень трудно было бы судить о мотивах поведения человека, тогда чужая душа действительно выглядела бы изначально непознаваемой, в потемках.

В отдельном моральном поступке скрывается целая связка проблем, в нем, как в капле воды, отражается полноводье нравственно-психологической жизни субъекта. На первый взгляд может показаться, что это не так. Конечно, лишь по поведению в целом, а не по отдельному поступку следует судить о моральности человека — эта этическая рекомендация давно себя оправдала. Однако следует помнить, что поведение складывается из поступков, сама направленность (ориентация) поведения воплощается в цепи поступков, а значит, с той или иной степенью адекватности и в отдельном своем поступке. Как луч света озаряет темноту, так поступок может выразить действительный нравствен-

ный смысл деятельности человека: типичный поступок, взятый в крайней ситуации, иногда говорит о человеке больше, чем самый тщательный анализ обстоятельств его биографии, его психологии. Кроме того, есть поворотные поступки, означающие переход личности на новую линию поведения, символизирующие разрыв со старой,— новую линию, с новой расстановкой ценностей, целями, способами выбора и т. п. А еще есть «поступки-взрывы», обнажающие скрытые противоречия нравственного состояния субъекта (нередко неосознаваемые вполне им самим), вызревшие под покрывалом внешне благополучного привычного поведения. Поступок-взрыв не всегда тождествен «поступку-повороту». Бывает и так, что, отбушевав, он остается единичным эпизодом, не ведет к изменению самой линии поведения человека, которое возвращается на круги своя. Однако вполне естественно, что «поступок-взрыв» в этом случае очень много говорит именно о тех скрытых, потаенных, глубинных нравственных процессах в психике человека, которые нередко трудноразличимы в общем, однородном потоке его привычного, каждодневного поведения.

Марксистско-ленинское мировоззрение требует, чтобы проблема нравственного единения и взаимопонимания людей решалась практически — в их поведении, в их делах и поступках. Оно размежевывается в этом вопросе с идеалистической этикой, которая, как правило, разрывает мотив и поступок, поведение и внутренний нравственный мир человека. В поведении, поступках, взятых в

их общей связи и значении, раскрываются нравственные, духовные ценности личности. И этому не может существенно помешать непредвиденность, ирония побочных результатов и отдаленных последствий того или иного поступка. Взятые в своей целостности, как единонаправленная система поведения, поступки воплощают общую моральность личности, прокладывающую себе дорогу через все многообразие внешних обстоятельств, преград, случайностей и т. п. Трагизм случайной вины не заставляет занимать одностороннюю позицию: видеть моральность лишь в искренних мотивах, а поступки, результаты действия относить на счет обстоятельств. Только в *диалектической гармонии* мотива и поступка, их взаимодетерминации состоит решение этой сложной проблемы. В личном моральном выборе человек несет ответственность (хотя и разной меры) и за *предвидение* нежелательных последствий своих поступков. *Моральный прогноз* личного жизненного опыта — необходимый и важный аспект этого выбора, прямо отражающийся на переживании субъектом времени течения его жизни. Успешно реализуемый прогноз — с целью творения добра — приносит ощущение удовлетворения, значительности и содержательности индивидуальной деятельности. Постоянные неудачи, ироничность итогов моральных прогнозов в деятельности личности, напротив, вызывают неудовлетворенность, депрессию, даже отчаяние. В этом случае и возникает — благоприятная в психологическом отношении — иллюзия обыденного сознания, почва для пессимистических размышлений о

тщетности стремления к добру, непонятности, неоцененности всех опытов добрых дел, совершаемых индивидом. Добрые дела, если они, как по мановению насмешливого волшебника, превращаются в зло для окружающих и их творца, говорят о глубокой коллизии системы принятых им норм и реальной нравственной практики, сложившейся в обществе. Тогда надо либо менять систему; либо находить реальные пути преобразования господствующих нравов, сложившейся практики; либо делать и то и другое одновременно. Трудность здесь состоит как в самой верной оценке выбора системы, так и в соблюдении моральной верности, цельности, стойкости. Ведь Дон-Кихот был в этом моральном смысле наипрактичнейшим человеком, как это ни парадоксально звучит. Он не принимал нравственной практики своего времени, не умел в ней действовать, он преследовал добродетели отжившие, романтической рыцарской эпохи; и все же он был морально практичнейшим человеком, ибо свою верность, стойкость и мужество поставил служению добру и правде — и тем выигрывал в собственном достоинстве в сравнении с другими! — ибо сквозь шутовскую мишуру его рыцарских добродетелей просвечивали ценности общечеловеческие, составляющие часть того запаса нравственной культуры, которая не могла быть просто утеряна, а росла в будущее.

Поступок отличается от простого действия субъекта, следовательно, и оценка последствий поступка должна отличаться только от одного критерия успеха или неуспеха. Она

шире, включая в себя моральную направленность; она весомее в ценностном плане, ибо моральный пример неуспешного действия может быть весомее самой неудачи (вспомним, например, оценку К. Марксом попытки парижских коммунаров). Конечно, всякое действие может стать поступком и выразить (в том числе объективно, предметно) нравственное отношение, ценностную ориентацию. Но не всякое действие является поступком в действительности, а лишь такое, которое выражает *моральную позицию* индивида.

Вместе с тем не всякий поступок — действие, тем более обязательно предметное. Он может состоять в уклонении от действия (например, пройти, не вмешиваясь, мимо хулигана, избивающего ребенка). Поступок, как правило, выражает моральный выбор индивида, он связан с системой личностной моральной мотивации. Совершенный спонтанно, опираясь на интуицию, он говорит о моральном опыте индивида, закрепленном в его подсознании. Нравственная оценка применима и к таким действиям, которые с чисто субъективной точки зрения не являются моральными поступками. Это происходит в тех случаях, когда действия личности затрагивают сетку охраняемых обществом ценностей, хотя в субъективном плане не выражают никакой нравственной позиции (ввиду отсутствия таковой). В этих случаях общественное мнение оценивает действие как моральный проступок, накладывая на личность ответственность за то, что она не усвоила (хотя могла и должна была усвоить), не выработала в себе определенного морального отношения. Не слу-

чайно ценностная нагрузка действия нередко не совпадает с его чисто практической пользой или вредом, а моральность поступка — с утилитарным результатом поведения. Поступки, покушающиеся на социальный статус человека, оскорбляющие его честь, топчущие его достоинство, нередко в морали оцениваются как более тяжкие, чем простое посягательство на материальное достояние, имущество и т. д. Поступок всегда предполагает известный познавательный элемент, содержащийся в мотивации и моральных устремлениях индивида. Однако из этого познавательного элемента он невыводим непосредственно; от простого знания чего-то до поступка — «дистанция огромного размера». Познавательный элемент в моральном сознании опосредуется императивностью, вырабатываемой всей его структурой, волей, и, только будучи таковым образом *опосредован,* выливается в поступки. Нельзя игнорировать познавательный, информационный момент, содержащийся в морали, без него моральный выбор был бы слепым. Но нельзя и сводить к нему моральную регуляцию, ограничивать ее ныне ставшими модными «моделями» приема и переработки информации.

Проблема иронии истории потому-то и подвергается *пессимистической* моральной интерпретации, что заключает в себе представление о появлении вместе с приходом *любого* будущего нового зла. Новизна зла выглядит как слепой рок, тяготеющий над человеком в истории и его личной судьбе. Из факта неустранимости чего-то, что люди даже в отдаленном будущем будут называть злом и про-

тив чего они будут бороться, делается грустный вывод о бессмысленности любой борьбы за лучшее будущее. Впрочем, субъективно такая позиция не обязательно выливается в ипохондрию. Существует древняя притча о том, как два мудреца, познав, что вся жизнь не имеет смысла и ничего не стоит, стали один плакать, другой смеяться. Так и из представления о новом зле, надвигающемся из будущего, можно извлекать разные умонастроения, ибо, как сказал поэт:

Для тех, кому познанье тайн дано,
И радость, и печаль — не все ль равно?
Но коль добро и зло пройдут бесследно,
Плачь, если хочешь,— или пей вино[1].

В романе Роберта П. Уоррена «Вся королевская рать» главный герой говорит, что добро «нельзя получить в наследство. Ты должен сделать его, если хочешь его. И должен сделать его из зла... Из зла,— повторил он.— Знаешь почему? Потому что его больше не из чего сделать...». Но тогда возникает вопрос: как же в этом случае знать, *что* такое добро, как его *отличить* от зла? И герой романа отвечает: «Ты изобретаешь его по ходу дела»[2].

Перед нами позиция, в которой добро становится полностью релятивным. Даже побеждая зло в результате субъективной импровизации его творца, оно выглядит как *производное* от зла. Это правомерная этическая иллюзия творения добра в условиях социально-антагонистических, где ирония результатов

[1] *Хайям О.* Рубайят. Душанбе, 1970, с. 26.
[2] *Уоррен Р. П.* Вся королевская рать.— Новый мир, 1968, № 9, с. 112.

состоит в попрании добрых замыслов. Обмануть иронию, взяв в качестве строительного материала зло,— опасное и бесполезное желание. Как мы уже об этом писали, лишь метафизический рассудок может *оправдывать* (или даже возвышать!) зло, только на том основании, что оно *существует* как диалектическая противоположность добра. Эта иллюзия отражает закон развития классовых обществ: «Без антагонизма нет прогресса»[1], те социальные отношения, когда «дурная сторона, порождая борьбу, создает движение, которое образует историю»[2].

Для людей антагонистических общественно-экономических формаций, подчиненных стихийному процессу производства, будущее действительно часто было двуликим Янусом. Достижения науки и производства нередко оборачивались для широких народных масс новым угнетением и мучениями. Могучий ветер истории, проносясь над человеком, превращал его в былинку, подчиняющуюся каждому его порыву. И у каждого возникает естественная горечь за обманутые надежды и загубленные таланты, за поруганные моральные устремления. История, особенно летопись нравственного развития в классовых обществах, действительно крайне расточительна. Она пестрит затоптанными в грязь, запятнанными кровью, неудавшимися благородными моральными порывами. Вместе с тем история — единственный последовательный селекционер всего лучшего, что было создано человечеством, в том числе в области

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 96.
[2] Там же, с. 143.

морали и культуры вообще. Сам ход общественного прогресса — без вмешательства какой бы то ни было конечной цели извне — отбирает необходимое от случайного, важное от второстепенного в нравственном совершенствовании человека. Залогом гуманного содержания этого отбора служит активная классовая борьба трудящихся против угнетения и несправедливости, в нашу эпоху — борьба за победу коммунизма.

Социализм — первая, низшая фаза коммунистической общественно-экономической формации. Это строй, содержание, смысл развития которого устремлены в будущее. И успехи социализма — в диалектике настоящих свершений и создаваемых перспектив — в корне противоположны мрачным пророчествам современных антикоммунистов. Эта диалектика, пронизанная гуманистическим содержанием, грандиозными достижениями в деле улучшения условий жизни людей, определяет и новое нравственное течение времени, новое, радостное моральное самочувствие личности.

Пессимистическое обращение антиидеи об иронии истории против коммунизма, язвительные размышления о новом зле, которое якобы неизбежно несет с собой коммунистическое будущее, опровергаются всем ходом строительства коммунизма, общефилософским, марксистским пониманием диалектики добра и зла в будущем. Конечно, коммунизм — не пастораль, не некий рай абсолютной удовлетворенности. Нельзя примитивно, упрощенно рассматривать коммунизм как только полное удовлетворение всех человече-

ских потребностей. Основоположники марксизма считали удовлетворение потребностей людей только средством, решающей объективной предпосылкой, вызывающей расцвет талантов и творческих способностей личности. Эти предпосылки — отнюдь не самоцель. Марксистское понимание счастья бесконечно далеко от состояния простой удовлетворенности или блаженного покоя. Коммунистический нравственный идеал жизни включает в себя борьбу, целеустремленную творческую деятельность, направленную на претворение в реальной социальной действительности благородных моральных норм. В этой борьбе, даже в зрелом коммунистическом обществе, возможны личные неудачи, ошибки и даже несчастье отдельных людей. Нелепо думать, что борьба мнений в науке, искусстве, общественной жизни будет протекать без всяких столкновений интересов отдельных лиц. К. Маркс определил капитализм как последнюю *антагонистическую форму общественного прогресса*, основанную на угнетении человека человеком. Но он никогда не отождествлял уничтожение социальных антагонизмов эксплуататорского строя с устранением всех вообще *возможных* противоречий в обществе, всякого столкновения отдельных личностей. В своей работе «К критике политической экономии» он специально подчеркивал, что уничтожение капитализма представляет собой ликвидацию антагонизма, вырастающего из частнособственнических общественных условий жизни индивидуумов, но отнюдь «не в смысле индивидуального антагонизма»[1].

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 13, с. 7—8.

Означает ли это, что верно утверждение антимарксистов о бессмысленности борьбы людей за лучшее будущее? Нет, не означает. Формула моральных пессимистов — «всегда было зло, всегда будет зло» — не более как *иллюзия метафизически мыслящего рассудка*, оторванная от реальной истории. Это *абсолютизация антагонистического характера прогресса в классовых обществах*, придание ему значения фатальной трагичности всякого общественного и личностного развития. Прорицатели нового зла в коммунистическом будущем *возводят в вечный атрибут* исторического развития именно такое зло, *которое присуще эксплуататорским отношениям*. Вряд ли здесь стоит доказывать, что марксизм не считает *антагонизм* вечным, трагическим роком человечества, что есть *антагонистические* и *неантагонистические противоречия*, что, наконец, разные моральные коллизии вовсе не равноценны друг другу в истории и т. п. *Зло злу рознь*. Вырвавшись с помощью социалистической революции из тех условий, где общественный прогресс происходит в рамках насилия и угнетения, народ превращает гуманистическое совершенствование социальных отношений и человека в самоцель. В условиях коммунистической формации «все чудеса техники, все завоевания культуры станут общенародным достоянием, и отныне никогда человеческий ум и гений не будут обращены в средства насилия, в средства эксплуатации»[1]. Именно коммунизм создает реальную возможность (и необходимость) со-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 35, с. 289.

единения поступательного *хода истории* и благородных моральных *идеалов*. Прогресс и при коммунизме не может остановиться, застыв в состоянии нравственной нирваны. Построение коммунизма не означает конечного разрешения всех противоречий в развитии индивидов, в том числе и противоречий в области морали, т. е. ликвидации диалектики добра и зла. Такая ликвидация невозможна до тех пор, пока происходит исторический прогресс. Поступательное социально-нравственное движение человечества не может прекратиться, застыв на конечном добре. Вместе с тем новые трудности, которые люди коммунистического будущего будут преодолевать, и то, что они в связи с тем будут называть злом, не будет уже злом насилия, угнетения, унижения. Разве этого мало, чтобы бороться за справедливое будущее — коммунизм? При коммунизме принципы гуманизма получают полный простор для своего развития. В корне изменяется характер личного счастья — оно больше не основывается на несчастье других. Другой смысл получает и несчастье. Несчастье будет временным моментом, подчиненным насыщенному духовному и моральному *развитию* личности, а не преградой этому развитию, навязанным чуждыми, внешними силами — несчастьем угнетения, насилия, голода, войн и т. п.

Послесловие

Есть такие слова, которые неизменно вызывают волнение, затрагивая внутренние струны духовного мира человека: доброта, совесть, справедливость, достоинство, честность, честь. Многие поколения людей — каждый раз по-своему, в соответствии с воспроизводимыми ими социальными условиями своей жизнедеятельности — задавались вопросами: в чем смысл этих слов, где источники добра и зла, которыми проникнуто человеческое бытие? С уверенностью можно сказать, что от ответов на эти вопросы зависел особый, трепетный «нерв» жизни людей, их нравственно-психологическое самочувствие в обществе. Разрешить эти вопросы оказывается особенно трудно, ибо содержание того, что люди считают добром и злом, меняется, как отмечал Ф. Энгельс, от эпохи к эпохе, в соответствии с изменением общественной среды, образа жизни, развитием самого индивида. Лишь в извилистой и противоречивой,

долгой и мучительной борьбе народов за лучшее устройство жизни, за полное раскрытие всех своих творческих потенций капля за каплей собирался тот бесценный нравственный опыт, который позволяет говорить о гуманистической устремленности развития личности во всемирной истории.

Много раз лучшие умы человечества искали ту безусловную и непреходящую формулу смысла жизни, которая привела бы человека к счастью, причем счастью, построенному с чистой совестью, на доброте и справедливости. Предпринимались многочисленные попытки найти тот «эликсир добродетели», который бы основывался на этических Абсолютах, с самоочевидностью проистекавших из неких внеисторических, надчеловеческих «высших сфер» бытия, способных подчинить себе, облагородить «грубую» реальность повседневной жизнедеятельности. Все эти попытки потерпели крах, канули в Лету истории, оставив в ее «этическом музее» безжизненные скелеты спекулятивных конструкций и возвышенных, но пустых иллюзий. Однако упорные поиски человеческой мысли, опиравшиеся на действительный нравственный опыт трудящихся масс — этих творцов истории,— не были бесплодны. Даже в преувеличенных, односторонних этических теориях прошлого зачастую содержатся драгоценные частицы того гуманистического фонда культуры, который является постоянным мощным стимулом, генератором прогрессивного развития общественных отношений. Взятое из самой толщи народной жизни, ее нравственной мудрости, было выдвинуто, например, «золотое прави-

ло» поведения, казалось бы простое до самоочевидности: «Никогда не причиняй другому того, что ты не хотел бы, чтобы причинили тебе». Иммануил Кант думал, что ему удалось сформулировать общий моральный закон — «категорический императив», который, в частности, гласит: *«...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»*[1]. Опираясь на этот «категорический императив», он с пафосом восклицал, говоря о мироощущении человеком своего бытия: «Звездный мир надо мной и моральный закон во мне!» Здесь нравственные основы жизни, моральное начало в человеке возвышались беспредельно, ставясь в один ряд с масштабами всеисторическими, всемировыми. И неудивительно: ведь вся история духовной культуры пронизана страстным этическим поиском, напряженным стремлением к выработке благородных моральных ценностей, придающих глубокий внутренний смысл деятельности людей, их усилиям и свершениям. И именно тогда, когда мыслители в этом поиске становились на почву нравственного возвышения личности в истории как процесса, как бесконечного, восходящего движения вперед, движения, на каждом особом историческом этапе которого человечеству приходится заново решать «вечные» морально-этические вопросы о смысле жизни, счастье, добре и зле,— именно тогда обобщенный ими опыт поколений вливался в общий

---

[1] *Кант И.* Соч. В 6-ти т. М., 1965, т. 4, ч. I, с. 270.

ход нравственного прогресса. Недаром поэтому так велика в этих исканиях роль идеалов, этих вершин моральности, понимания их творчески-возвышающей жизнь человеческую роли. Еще этик Сенека с уверенностью писал своему другу Луцилию: «Выбери раз навсегда мерило жизни и по нему выпрямляй ее»[1]. Это выражение — «выпрямлять жизнь» — и сейчас звучит емко и мудро.

Наверное, можно с уверенностью сказать, что жизнь человека не меряется ни ее длиной, ни даже внешне благополучным ее течением, а ее «весом», качеством, т. е. внутренней ценностью, которая в решающей степени есть свойство нравственное. Наверное, в этом смысле можно даже утверждать, что долгота жизни сама по себе — факт как бы «внешний» для судьбы человека, которая оценивается по его внутридушевному богатству, воплощенному в его делах и измеренному ими. Верна старая мысль о том, что прожить жизнь достойно — есть высшая награда для самой жизни. К сожалению, эту этическую истину нередко понимают лишь на склоне лет, когда большая часть жизненного пути уже пройдена, причем не прожита, а изжита. В наше время особенно ясно, что две крайние альтернативы: «жизнь с идеалом» и «жизнь без идеала» — это альтернативы «живого» и «мертвого» духовного самобытия. Именно между двумя этими альтернативами и располагается ныне та шкала ценностей жизни и культуры, по которой проходят ин-

---

[1] *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию, с. 37.

дивидуальные искания личностью своего морального «предназначения», здесь находятся высоты добра и бездны зла, все обертона оптимистических и пессимистических умонастроений.

Известный советский педагог В. А. Сухомлинский говорил, что Мир вступает в век Человека, связанный с переходом общества к коммунизму как торжеству подлинного, реального гуманизма. В этом определении нашего века содержится глубокая правда: в нем отражена нравственно-психологическая потребность формирования новой, гармонически развитой личности, иначе говоря, идеал коммунизма, взятый в плане развития самого субъекта, творца истории. Этот идеал опирается на весь опыт нравственного прогресса человечества, в том числе — на достижения передовой этической мысли. Конечно, и этот идеал, и этот опыт — не набор готовых рецептов для верного индивидуального морального выбора. Тем более, от умозрительного принятия моральных ориентиров этого опыта жизнь человеческая еще не становится сама по себе, автоматически, «заранее» счастливой и доброй. Всестороннее, гармоническое развитие личности — программная задача Коммунистической партии, оно требует не только создания благодатных объективных условий — материальной базы зрелого коммунистического общества; она не может быть решена без самостоятельных творческих усилий самой личности в деле своего самосовершенствования: самоактуализации, самодеятельности, развития самосознания и т. д. Все это «саморазвертывание» индивидуальных

способностей и талантов невозможно без нравственно-психологической солидарности людей, их сотрудничества, сопричастности, сострадания, сочувствия, умения сопереживать и т. п. Эта сложная связь «само-» и «со-» развития личности вместе с тем таит в себе не только перспективы морального совершенствования, но и риск неверного морального выбора, но и тупики, «остановки» в индивидуальном развитии, темные ловушки эгоизма и одиночества. Конечно, утверждать «новое качество жизни» трудящихся, «включающее в себя коллективизм и товарищество, нравственное здоровье и социальный оптимизм...»[1],— дело непростое и нелегкое, оно требует индивидуальных усилий каждого труженика, его высокой гражданской ответственности — в том числе за себя самого, свою моральность и способность к духовному саморазвитию. Вот почему существует потребность в углубленном этическом знании тех противоречий нравственной жизни современного человека, которые располагаются и на «полигоне его души», где сталкиваются добро и зло, знания, в частности, тех хитроумных этических антиидей, которые оправдывают и делают «привлекательными» индивидуалистические пути и образцы поведения. Само собой разумеется, что нравственной мудрости нельзя просто «научить», ее нельзя просто взять из книг или у других людей «напрокат». Эта мудрость приобретается в индиви-

[1] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 года, с. 73.

дуальном опыте, содержащем и свой уникальный момент. Однако люди всегда хотели, чтобы им дали эту мудрость готовой, без трудного пути проб и ошибок в ее освоении (как глубоко личностной, единственно значимой основы жизнедеятельности). И это желание, разумеется, нельзя свести только к попытке избежать личной ответственности за моральный выбор своего «замысла жизни», за всю линию и стиль своего поведения. В нем отражаются противоречия и трудности индивидуальных нравственных исканий, результаты которых действительно могут быть намного более благоприятными для личности, если они опосредованы нравственными ценностями, накопленными и закрепленными в передовом культурном наследии поколений. Эти ценности, этот передовой опыт поколений способны помочь — особенно в моменты кризисных, переломных моментов жизни — чрезвычайно: и как мировоззренческие ориентиры поведения, и как устои самоцельности и убежденности, и как стимулы саморазвития. Недаром К. Маркс писал о том, что наука в будущем (в зрелом коммунистическом обществе) будет одной наукой — наукой о человеке[1], в которой в органическом единстве сольются все отрасли, все способы освоения субъектом действительности. В этой мысли автора «Капитала» — величайшая гуманистическая перспектива исторического развития и науки и ее творца — человека. Так что же, может быть, уже назрело время, чтобы все данные естественных наук о человеке и этическая

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 124.

мудрость жизненного опыта поколений, заключенная в моральном прогрессе человечества, слились бы наконец в нечто единое, целостное — в некие «этоискусство» и «этонауку» правильной жизни, нечто вроде «ортобиоза», о котором мечтал Мечников, или развития «ноосферы», о котором писал Вернадский? Вряд ли сейчас однозначно можно ответить на этот гипотетический вопрос. Несомненно, тем не менее, одно: весь процесс совершенствования развитого социализма и движения к коммунизму можно считать процессом вполне всесторонним, полнокровным и завершенным лишь тогда, когда он протекает в гармоническом единстве с нравственным возвышением и самосовершенствованием личности нового типа. Именно этот процесс как бы «изнутри» — через свободное индивидуальное волеизъявление — выражает и упрочивает новые гуманные ориентиры поведения, обеспечивая нравственно полноценное, радостное течение жизни людей, преодолевая антиидеи в сознании и поведении.

Титаренко А. И.

Т45 Антиидеи. Опыт социально-этического анализа.— 2-е изд., доп.— М.: Политиздат, 1984.— 478 с.

Доктор философских наук, профессор МГУ А. И. Титаренко — автор многих книг по этике. Настоящая книга посвящена критике некоторых реакционно-этических концепций современной буржуазной идеологии, обосновывающих откровенно антигуманистическое мировосприятие. Этим «антиидеям» автор противопоставляет марксистско-ленинское мировоззрение, отвечает на вопросы, возникающие в нравственных исканиях: о преодолении одиночества, понимании счастья, ценности и цели жизни, риске в моральном выборе и т. д.

Во второе издание книги (первое выходило в 1976 г.) внесены значительные дополнения, написаны новый раздел «Нравственные чувства в общении и воспитании» и Послесловие.

Рассчитана как на специалистов-обществоведов, так и на массового читателя.

Т $\frac{0302030900 - 098}{079(02) - 84}$ 134 — 84 87.3в02 1ФБ

Александр Иванович
Титаренко

Антиидеи

**Опыт
социально-этического
анализа**

***Издание второе,
дополненное***

Заведующий редакцией
В. М. Михкалев

Редактор
С. И. Пружинин

Младший редактор
В. В. Калина

Художник
С. И. Сергеев

Художественный редактор
В. А. Бондарев

Технический редактор
О. В. Соколова

ИБ № 4419

Сдано в набор 02.11.83. Подписано в печать 22.02.84. А00033. Формат $70 \times 90^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 2. Гарнитура «Обыкновенная новая». Печать высокая. Условн. печ. л. 17,55. Усл. кр.-отт. 18,0. Учетно-изд. л. 17,18. Тираж 50 тыс. экз. Заказ № 4881. Цена 1 р. 20 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Типография издательства «Горьковская правда», 603006, г. Горький, ул. Фигнер, 32.

1 р. 20 к.

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

Предлагаемая вниманию читателей книга входит в серию «Критика буржуазной идеологии и ревизионизма». Создаваемая объединенными усилиями издательств социалистических стран, серия включает в себя работы, посвященные критике новейших концепций идейных противников социализма в важнейших областях общественной жизни — экономике, политике и идеологии.

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА